

موسى الصَّدر

مسار التحدّيات والتحوّلات

صادق النابلسي

الشيخ الدكتور صادق النابلسي

ولد في لبنان. جمع بين الدراسة الحوزوية والدراسة الجامعيّة.نال شهادة الماجستير في العلاقات الدوليّة والدبلوماسيّة، وشهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، من الجامعة الإسلامية في لبنان. له مشاركات في مؤتمرات ومجلات علمية وله كتب منشورة، منها:

- **الفاتيكان في اللعبة الدولية،** دار الهادي، بيروت.
- **قيام طائفة، المؤلّف.**
- **جدل الحبّ والحياة،** دار البصائر، بيروت.
- **وصيّة النبي (ص) لمعاذ بن جبل،** دار البصائر، بيروت.

موسى الصدر

مسار التحدّيات والتحوّلات

صادق النابلسي

موسى الصدر

مسار التحدّيات والتحوّلات



المؤلف: صادق النابلسي
الكتاب: موسى الصدر: مسار التحدّيات والتحوّلات
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس



الطبعة الأولى: بيروت، 2013
ISBN: 978 - 614 - 427 - 028 - 8

Musa al-Sadr:
the path of challenges and transitions

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
For the Development of Islamic Thought
بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز:

الإمام موسى الصدر إسم لمع في سماء لبنان ووصلت أصداء بريقه إلى العالم كلّه حتّى لا تكاد تجد من له أدنى إلمام بتاريخ لبنان والمنطقة العربية والإسلامية إلا وسمع به بشكلٍ أو بآخر. والحديث عن هذا الرجل ذو شجون، فمن أين تبدأ؟ أَمِنَ الصدر العالم الذي شهد له كثير من أقرانه بالنباهة وسعة العلم في المجالات التي خاض غمارها تحصيلًا وانشغالًا علميًا في ساحات العلم والتعليم في الحوزة والجامعة؟ أم من الصدر الناشط الاجتماعيّ والمصلح الذي غادر موطنه وعاد إلى موطن الآباء والأجداد في هجرة معاكسة، ليتّخذ من لبنان ساحةً لاختبار رؤاه وتصوّراته، وميدانًا لتحقيق ما كان يصبو إليه من طموحاتٍ.

وقصّة مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ مع السيد موسى الصدر طويلة، فقد كنّا خطّطنا لإصدار عمل علميّ عنه منذ الأيام الأولى لتأسيس المركز وانطلاق نشاطه، ولكن ولأسباب عدّة تعثّرت تلك المحاولات ولم يكتب لها النجاح، إلى أن غلبت إرادة الله وكان هذا

الكتاب الذي هو حلقةٌ عزيزةٌ من حلقات سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ. لسنا ندّعي في هذا الكتاب أنّنا وفّينا الرجل حقّه، كما لا ندّعي الإحاطة وتسليط الضوء على كلّ ما يستحقّ أن يُسلَّط الضوء عليه من أبعاد هذه الشخصيّة الجامعة الفذّة، وكل ما ندّعيه هو شرف المحاولة والرغبة في أداء الحقّ لمن يستحقّ أن يُدرج اسمه بين أعلام الفكر والإصلاح. فاللهَ نسأل أن يجمع لنا إلى شرف المحاولة توفيق الإصابة والقبول. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2013

مقدمة

تحاول هذه الدراسة في الجزء الأول منها تجلية الأهداف التغييرية للإمام موسى الصدر عبر مشبكة المنهج الإسلامي بمضمونه الأخلاقي والديني العميق، ومتابعته في مقارباته الدينية للمسائل السياسية والثقافية والاجتماعية والتنموية، والالتفات إلى فرادة هذا المسعى التجديدي في منطقة تحتدم بالمصالح والتجاذبات المحلية والإقليمية والدولية وتزخر بالاعتبارات والرهانات الجيو ـ سياسية أو الجيو ـ دينية التي حكمت نوعية المواقف والتحركات والتحالفات في الفترة التي عايشها. كما ركَّزَت على دراسة العوامل الفاعلة والأنماط المؤثرة في تحديد سلوكيات بعض الجماعات والدول التي كان لها نصيب وافر من التأثير على الساحات التي عمل بها.

كما إنّ ما اهتمّت به هذه الدراسة يرتبط ارتباطاً عضوياً بقضية تجديد الإيمان وإحيائه في قلوب المسلمين الشيعة اللّبنانيين، وفي تجميع كلمتهم وتوحيدها لتوفير رؤية إيديولوجية تقوم على مضاعفة المعطى الديني والإيماني في مسار التغيير والإصلاح، وفي مضمار الاقتدار الوطني، وتعزيز مكانة الشيعة داخل لبنان على مختلف المستويات.

بناء عليه، يتجه البحث في الجزأين الأول والثاني ـ الثاني سيصدر لاحقًا ـ إلى مقاربة الحالة النمائية والظاهرة النهضوية للطائفة الشيعية أو (الاستفاقة الشيعية) على المستوى السياسي، انطلاقًا من الرؤى والتصورات ذات المنحى التغييري التي حملها الإمام موسى الصدر، وأسهمت في إفراز واقع جديد سواء على الصعيد الداخلي للطائفة أم على الصعيد الوطني العام. وهذا الدور افترض أولًا: وجود مؤهلات وخصائص وميزات لدى الشخص الذي يقود العملية التغييرية. وثانيًا: توفر الشروط والمعطيات والظروف الموضوعية والذاتية التي تضمن تحقيق أقصى درجات الفاعلية السياسية التي لا تتأتى نتيجة بُعدٍ أو آخر من أبعاد الحركة السياسية أو النشاط الاجتماعي، وإنما ترتبط بالأبعاد المختلفة لها كافة، كمدخل لكسر حلقات التخلف والتهميش والحرمان والضعف التي عانت منها الطائفة. إذ بنظرنا، تتعذر دراسة التحولات العميقة التي قفزت بالطائفة إلى أطوار تصاعدية وتكاملية من دون النظر إلى مصادر هذه التحولات والمسبب الرئيس لها وهو الإمام موسى الصدر، الذي توصل في فترة وجيزة ـ عقدين ـ إلى تغيير الظروف التاريخية للطائفة.

ولكن لا بدّ من التشديد هنا على أنّ زعامة الصدر القيادية شكلت على الدوام عاملاً حاسمًا في نوعية التغيير وأنماطه واتجاهاته، وهي من دون مبالغة شكلت صدمة إيجابية قادت الطائفة الشيعية ولبنان إلى ولوج لحظات استثنائية في تاريخهما. ويمكن ملاحظة خمسة أبعاد على الأقل ترسو عليها حركة التغيير هذه: البعد الإيماني، البعد العقلاني الواقعي، البعد المنهجي التنظيمي، البعد الرسالي، البعد العملاني. وفي جميع هذه الأبعاد سعى الصدر إلى تقديم تصور جديد إزاء القيم والاتجاهات الفكرية والسياسية والاقتصادية السائدة، وإزاء الطائفة والكيان اللّبناني وما

يجب تبنّيه من أولويات سواء على الصعيد الوطني أم على الصعيد الطائفي الخاص، ويجيب كذلك على كثيرٍ من الأسئلة والإشكاليات التي تدور حول مواقف ومفاهيم تتعلق إما بالسياسات العامة وطرق تنفيذها، وإما بالممارسات الإيديولوجية، وإمّا بكليهما معًا، كما يرمي ضمن الإطار نفسه إلى تشخيص الآفات والموانع التي اعترضت وحدة الشعب اللّبناني، وتنامي التدخّلات الخارجية التي حالت دون تبلور الفكرة الوطنية وتلاقي اللّبنانيين حول بناء دولتهم.

في ضوء هذا التوجه، ومن أجل بلورة رؤية خاصة في ميادين رسم السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية في البلاد، تولى الصدر بنفسه نقد الجوانب الحضارية والانحرافات الدينية والإضاءة على السلوكيات الاجتماعية ذات الجذور الطائفية، ولم يكن ذلك منه في مقام بيان أهليته القيادية، وإنما استنادًا لالتزامه ومسؤوليته ووعيه الكامل بضرورة التغيير وإيمانه بحقيقة المحتوى الداخلي للإنسان (الفكر والإرادة) الذي يعدّ المنشأ للتحولات السياسية ـ الاجتماعية[1]. ومما يذكره الباحثون في هذا الإطار «أن مهمة النقد الحضاري مهمة سياسية ترمي إلى الفعل في الواقع من خلال تغيير وعي الواقع، أي من خلال بلورة مفاهيم وصيغ فكرية تخلخل الخطاب السائد الذي يحجب الواقع ويموّه حقيقته، وتقيم بوجهه خطابًا مضادًا يكشف حقيقته ويحدد طرق ووسائل تغييرها»[2].

---

(1) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط 1، 2004، ص106 ـ 107.

(2) هشام شرابي، **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن، بيروت، ط3، 2000، ص10.

ومن بين عناصر رؤيته التي شكلت أحد أبرز اهتماماته، مسألة إحياء الثقافة الدينية باعتبارها منشأ للآثار التربوية والاجتماعية وعاملاً مسببًا للحركة والتغيير. وبمعزل عن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة فإن إمامة الصدر الدينية هزت سكون الواقع الديني وجمود المعتقدات والقيم والتقاليد الدينية في طابعها الغالب آنذاك، وخلقت ظاهرة تحوّل كبيرة قادت جهدًا تغييريًا للواقع الديني لا على مستوى الطائفة الشيعية فحسب، وإنّما على مستوى بقية الطوائف، إسلامية كانت أم مسيحية، وإن بدرجات متفاوتة، ومن ثمَّ أوجدت ـ وهو الأهم ـ نمطًا جديدًا من علاقة رجل الدين بالسياسة والسلطة بعد أن نجحت قوى الاستعمار الغربي ووكلاؤه بتدجين المؤسسات الدينية في معظم العالم الإسلامي وجعلها مؤسسات يائسة وضعيفة ومنطوية على نفسها، ثم عمدت إلى استقطاب رجال الدين الذين وُضعوا ضمن آليات تجميل صورة السلطات والدول والزعامات والملوك ودعم وتأييد مواقفهم. إلى ذلك فإنّ الصدر كشف عن آليات إصلاح حوزوية تتعلق بالمناهج الدراسية وطرائق تدريسها، وآليات إصلاح دينية عامة وآليات تواصل وتعارف وتفاهم بين مختلف المشارب الدينية. ويمكن بوضوح الإقرار بأنّ الصدر قدّم منظومة مفاهيمية مستندة إلى مكونات دينية لم تكن سائدة ورائجة من قبل، هي من جهة تشكل إبداعًا ذاتيًا وخصوصية لتجربته، ومن جهة أخرى تعدّ إضافة نوعية وحداثوية لعلماء الفقه ومراجع الشيعة بالخصوص، حينما أبانت عن تجربة فقهية ومعرفية وثقافية معززة بسلوكية ثورية وخيار عقدي استشهادي لم يكن له نظير في وقته.

إلّا أنّ الأمر الجدير بالملاحظة هنا لا يتعلق بالسجل الذهبي لما قام به الصدر من منجزات على الرغم من أهميتها، بل بالتراكم السريع

لتجربته وفعاليتها، وميدانية حركته الشمولية المتسارعة والمتواصلة والمتكاملة، التي شقت طريقها وسط معوقات كثيرة ومتاعب جمّة وإشكالات واعتراضات عادة ما ترافق المناهج الإصلاحية الجديدة التي شكلّت أبعادها القيميّة والزمانيّة والمكانيّة ارتدادات وهزات عنيفة لواقع راكد انطوى على تقاليده وعاداته وعمل لحمايتها وحراستها من أي مس أو تبديل. وبالنظر إلى حجم المصاعب التي اعترضت مسيرة الصدر، فقد تبيّن لنا أنها كانت أكبر بكثير من تلك التي رافقت تجارب العديد من القيادات والمرجعيات الإسلامية التاريخية المعاصرة؛ إذ بمجرد أن تصدى الصدر للشؤون السياسية والدينية العامة في لبنان، وُضع أمامه كمًّا هائلًا من الإشكاليات والمصدّات، وأُثير بوجه حركته وفكره غبارٌ كثيفٌ، وقد تحوّل ذلك كله، مضافًا إلى الضغوط السياسية الداخلية ومن ثم الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان والاعتداءات الإسرائيلية اليومية وصولاً إلى الاجتياح الإسرائيلي الأول عام 1978 وما رافق ذلك من أزمات حادة في المنطقة، تحوّل إلى قيود حديدية لم يكن من السهل التحلل منها لتسويق أفكاره كما ينبغي.

إنّ الإمام بدأ نشاطًا إصلاحيًا مكثفًا على أكثر من مستوى: المستوى الديني، المستوى الاجتماعي، المستوى السياسي، المستوى الثقافي. وفي غمرة البحث في هذه العناوين نحاول تحديد معالم مشروع الصدر ومفرداته ومجالاته، وقراءتها كحلقة من حلقات الصعود الإسلامي في المنطقة، خصوصًا أننا نعتبر أنّ حركة الصدر مرتبطة بآفاق المشروع التغييري الإسلامي في كلٍ من إيران بقيادة الإمام الخميني، وفي العراق بقيادة الإمام محمد باقر الصدر.

إنها إذن، محاولة توثيق واكتشاف وتحليل وتركيب لأجزاء هذا المشروع التغييري ـ الإصلاحي وأبعاده السياسية وتأكيد الدور الأساس للإمام في التحولات التاريخية التي شهدتها الطائفة الشيعية في عهده.

إطار الدراسة ومشروع البحث

تُعدُّ المرحلة الزمنية ما بين 1959، تاريخ مجيء الإمام موسى الصدر إلى لبنان، و1978، تاريخ اختطافه، من المراحل التي تشكّلت تحت وقع متغيرات هائلة عصفت بالوطن العربي، وتميّزت بأحداث متفجرة شهدها لبنان من أقصى شماله إلى أقصى جنوبه كشفت عن ديناميكيات العنف وانسياق اللّبنانيين وراء لعبة عدميّة قاتلة. وفي هذه الظروف برزت الحركات الإسلامية التي امتدت عموديًا وأفقيًا، على طول الخارطة العربية بل وأبعد منها إلى العالم الإسلامي الرحب، وكان للبنان نصيب من هذا التمدد من خلال ظاهرة الإمام موسى الصدر الذي أدخل الإسلام الحركي كمعطى ثابت وأساس ضمن مشروع النهوض بطائفته، وسعى لها لتكون شريكًا سويًا مع بقية الطوائف في ظل دولة عادلة لجميع اللّبنانيين، وعمل على استعادة الارتباط بالأمة من خلال أقوى العلائق التي تجمع أبناءها في وحدتهم وتاريخهم وهويتهم الحضارية، وعلى تأسيس موقع لشيعة لبنان يتصل ويتفاعل مع المجالين الإيراني والعراقي لما لهذين المجالين من رمزية وخصوصية في وجدان الشيعة عمومًا، وراح يضع مفاهيم جديدة في سياق مشروعٍ يستند إلى الفكر الإسلامي في تطوير مناهج الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي وآلياتِه، وفي حل النزاعات الطوائفية التي شكلت عاملاً من عوامل تفجّر الحرب الأهلية اللّبنانية التي خاضها الأطراف اللّبنانيون تحت عناوين شتى، منها

حماية الوجود والدفاع عن الوطن، وكذلك في مواجهة التهديدات والمخاطر الإسرائيلية التي عرّضت لبنان لانفصام عراه المجتمعية والحضارية.

في الواقع، يمكن القول إنّ شخصًا حاد الذكاء واسع الثقافة والمعرفة والأفق قد اقتحم الساحة الشيعية واللّبنانية وسط الاختلاج المدوّي لتحولات الداخل والمنطقة، وأثار فيهما زوابع سياسية وفكرية، وقدم أطروحات لمعالجة الأزمات اللّبنانية المتشعبة على أهواء العديد من دول العالم ومصالحِها، وحمل قضايا طائفته من العتمة والإغماض إلى الضوء والعلانية. وقد أتاح له حضوره الفاعل مزيدًا من النفوذ والسيطرة على أرض لمّا تزل بكرًا، وتمكّن بجهد منهجي من امتلاك قلوب الجماهير وجذبها إليه من خلال خطاب يتسم بالعقلانية والموضوعية والروحانية والثورية في آن معًا. وهو الأمر الذي عزز من أهميته كشخصية قيادية فذّة نجحت في اكتشاف الآليات والوسائل الكفيلة بتطوير الطائفة الشيعية والانطلاق بها نحو مسارات ومآلات تحديثية على الرغم من عمق التناقضات التي كانت تحكم لبنان والمنطقة آنذاك وسعتها، وفي وقت ازدحمت فيه الساحة اللّبنانية بالتيارات السياسية التي سعت هي الأخرى لتقديم مراجعات وتصورات ومقاربات تحدد فيها رؤيتها وتنشر برامجها في إطار إعادة بناء الوطن. وبرزت بشكل خاص التيارات العلمانية التي كانت تجتذب بأفكارها عقول الشباب آنذاك وتغريهم بطموحاتها المجمّلة بوشاح من الأدبيات ذات النكهة الأممية المعاكسة تمامًا للأدبيات المشبعة بالعصبيات الطائفية التي تجعل الإنسان اللّبناني حبيس عزلته ومنطقته وثقافته الطائفية. إلّا أن الصدر دخل معها في صراع فكري وسياسي حادّ، مثّل ذلك وحده، بمعزل عن حالات التوتر

الإيديولوجي والاستيقاظ الأقلوي الطائفي آنذاك إن جاز الرسو على هذا الوصف، فعلاً ثقافيًا حيويًا، وطرح مجموعة من الاشكاليات والأسئلة الضرورية بعد أن ارتفعت داخل المجتمع اللّبناني ظاهرتا النهضة والسقوط إلى مرتبة القانون الاجتماعي، ونجح في تصوير الواقع اللّبناني تصويرًا دقيقًا في ماهيته المصابة بعقدة التعثر المستمر، وفي مظاهر ومفارقات القضايا الوطنية بكل نماذجها الغريبة!

إنّ المرتكز الفكري الذي انطلق منه الصدر يقوم على فرضية تقول إنّ أي تحوّل في الظاهر والبنى الفوقية لا بدّ من أن يستند إلى تحوّل في الأسس والبنى الفكرية التحتية للإنسان. ويحمل الصدر في هذا المجال اعتقادا راسخًا بتمامية الدين وجامعيته وشموليته في بناء التصورات المعنوية والمادية للإنسان، وبكونه قادرًا على حل مشاكل المجتمع الإنساني وما يشوب العلاقات الدولية من أزمات وتعقيدات.

وبحسب الصدر فإنّ الانحطاط الفكري والثقافي والسياسي والاجتماعي الذي أصاب المجتمع اللّبناني، ما هو إلّا نتيجة للبعد عن المفاهيم الدينية، وتسلط الغرائز الطائفية والعصبيات المذهبية وحلول، الزبائنة والزعامتية محل نظام القيم الدينية. والحل بنظره يكمن في إعادة الروح والاعتبار إلى القيم الدينية ضمن سياسات واستراتيجيات ثابتة تنبع من داخل المجتمع لتحقيق استقرار داخل النظام السياسي، ومشروعية تدوم بفضل وحدة الشعب لا عن قرار قسري يتخذه طرف لبناني واحد ويفرضه بالقوة.

من هنا، تفترض هذه الدراسة أنّ الصدر حاول تقديم خطاب جديد

على المستويات السياسية والاجتماعية والوطنية والدينية والإنسانية، وسعى لإيجاد الحلول المناسبة على أساسٍ من الدين والفلسفة والأخلاق. ولكن على الجملة فإنّ هذه المعادلة لم تَحُزْ قسطًا واسعًا من التطبيق لتصير جزءًا من عقلية حكم يستوي عليها للتصحيح والإصلاح.

الفصل الأول

التكوين السياسي لشيعة لبنان

أولًا: الشيعة في ظل نظام المتصرفية

النهايات عادة ما تتوالى سريعة لتشكل خاتمة لمرحلة كاملة تصير من التاريخ. ففي إطار التنافس الأوروبي على جسد الرجل المريض، وفي مجرى توسّع القوى الأوروبية الاستعمارية في السيطرة على منطقة المشرق العربي ومنها الجبل اللّبناني، بدا وكأنّ عصرًا جديدًا قد بدأ على أنقاض ما كان يُعرف بالإمبراطورية العثمانية. ولكي تزيد هذه القوى من سيطرتها وتحكُّمِها على أهم المواقع في المنطقة، كان المطلوب أن تحوّل جبل لبنان إلى ساحة صراع. وكان يسرّها أن تستطيع إحدى الطوائف الدينية أو أي قوة محلية أن تضمن لها مصالحها الحيوية من داخل هذا الجبل وليس من خارجه. فحركت النزاعات الطوائفية ونبشت الأحقاد الدينية التي تراكمت على بعضها لتشكل كارثة حقيقية على المجتمع اللّبناني. وسرعان ما تزاحمت القوى الدولية الكبرى في إطار إعادة تشكيل بنية المنطقة العربية وتركيبتها، ومنها جبل لبنان، من الناحية الجيو-بوليتيكية. وقد خطت هذه القوى خطوات واسعة تحت شعار

«التدخل الإنساني لصالح الأقليات المسيحية المضطهدة»[1]. ونتيجة للوضع الضاغط قَبِل الأتراك بصيغة جديدة لإدارة لبنان يُستَبدَلُ فيها النظام الإقطاعي بنظام طائفي. ووفقًا لهذا النظام يُمنح لبنان حكمًا ذاتيًا محليًا تحت إشراف حاكم مسيحي عثماني (المتصرف) يعينه الباب العالي بموافقة مشروطة من الدول الأوروبية. وقد دام العمل بهذا النظام طوال نصف قرن إلى أن أنهاه الباب العالي من طرف واحد في تشرين الأول (اكتوبر) عام 1914[2].

وعلينا أن نسجل أنه، وبناء على نتائج التناقضات والتوترات الطائفية في الجبل اللّبناني وتحت وطأة الصراع بين القوى الأوروبية والإمبراطورية العثمانية، نال الشيعة في لبنان أول منصب رسمي بانتخاب ممثل عنهم في المجلس الإداري الذي يمثل الطوائف الدينية الأساس. الملاحظ هنا، أن نيل الشيعة لهذا المنصب لم يكن ليتصل بنضال سياسي واعٍ[3]، بقدر ما كان رغبة من القوى الأوروبية بخلق نظام طائفي تشكل المجموعات الدينية الوحدات الأساس فيه. فهم ـ أي الشيعة ـ لم يكونوا في موقع منافسة مع طرف من أطراف النزاع في الجبل، خصوصًا بين الأكثريتين الدرزية والمسيحية، ولا في موقع المطالب الذي يستند في مطالباته إلى موازين قوى داخلية تمكّنه من التقاط هذا الواقع بذكاء واغتنام الفرصة التاريخية في تعزيز حضوره السياسي والاجتماعي؛ بل

---

(1) إدمون رباط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 2002، ص303.

(2) هاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1980، ص74 ـ 75.

(3) غسان طه، **شيعة لبنان**، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2006، ص80.

كانت ظروف الآخرين هي التي رسمت هذا المسار وحكمت بضرورة وجود هذه الحيثية الشيعية التي تحولت في ما بعد إلى كرة ثلج تكبر وتتعاظم شيئًا فشيئًا. والحق أن الشيعة كانوا وقتذاك يعيشون تحدّيات خارجية وداخلية بالغة الصعوبة والقسوة، ولم يكن يُسمح لهم في ظل الدولة العثمانية أنْ يكون لهم أي تعبير وجودي سياسي مستقل، باستثناء أن يشغلوا هذه الوظيفة الرمزية.

ولكن من المؤكّد أن هذه اللّحظة التاريخية ساهمت في تنبههم إلى المعادلة الطائفية المستحدثة، وإن بقي سلوكهم الفردي والاجتماعي مرتهنًا في شكله ومضمونه إلى منظومة الإقطاع سياسيًا، والى النظرة الدونية إنسانيًا التي منعتهم من أن يكونوا كائنات وحرة ومتساوية مع بقية الطوائف. وإذا كان صحيحًا أنّ نظام المتصرفية أرسى دعائم الاستقرار الذي استفاد منه الشيعة نسبيًا، إلّا أنّه لم يمكّنهم من تأسيس بنية سياسية مستقلة داخل بيئة جغرافية تُؤمّن لهم الأمان وتقيهم وزر الاضطهاد والملاحقة والتنكيل الذي نالوا نصيبًا وافرًا منه في فترة الحكم العثماني وفي العهود السابقة له، لا سيما منها في العهد المملوكي؛ إذ شنت الحملات العسكرية المسندة بفتاوى دينية متطرفة وبالأخص تلك التي أصدرها الفقيه المشهور ابن تيمية والتي أهدر فيها دماء الشيعة الكسروانيين وأمر بهدم بيوتهم وإحراق أشجارهم ومزروعاتهم، فكانت المذابح التي أفرغت الجبل في معظم مناطقه من السكان المنتمين إلى التشيع[1]. وهذا ما أوجد مخاوف دائمة لديهم وجعلهم في حالة

---

(1) جودت القزويني، **تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية**، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2005، ص168 ـ 173.

اضطراب سياسي واجتماعي بالكاد استطاعوا معه أن يحافظوا على بعض تقاليدهم وعلائقهم ومعتقداتهم الدينية، فكيف بالأحرى أن يعملوا على بناء كيان سياسي يوائم ما عليه الكيانات السياسية الطائفية الأخرى، في ظل سلسلة متشابكة من العوامل والظروف الجغرافية والتاريخية والدينية والسياسية التي أجبرتهم على الخضوع لمسارٍ ضاقت فيه البدائل والخيارات.

ثانيًا: الشيعة في مرحلة الانتداب الفرنسي

الفارق بين الوضع الذي كان عليه الشيعة أثناء الحكم العثماني والوضع الذي استجد عقب الحرب العالمية الأولى عندما خضع لبنان لشروط الانتداب الفرنسي، فارق هائل بمعزل عن طابع رد الفعل على الاستعمار الأجنبي أو المواقف الحادة التي صدرت عن علماء الدين الشيعة المناهضة للاحتلال الفرنسي، والجدل الفكري والسياسي الذي وُجِد آنذاك على قاعدة قلق راهن ومقبل، وكان مضمونه يرتبط على المستوى النظري والعملي بالعقبات الإيديولوجية والتاريخية التي تخص هوية لبنان وعلاقته بمحيطه العربي. فقد عمد الانتداب إلى بناء نظام اجتماعي وسياسي على قواعد جديدة تختلف في طبيعتها وجوهرها عن الأسس والمبادئ التي انطلق منها نظام المتصرفية، وهذا ما ولّد بحثًا في كل الاتجاهات، رمى إلى الغوص في الذاكرات والهويات والثقافات والجذور التاريخية والجغرافية للّبنانيين في دولتهم الجديدة.

إنّ أهمية هذه المرحلة تكمن في أنها أخرجت الشيعة من دائرة التحفّظ والانكفاء السياسيين، وألجأتهم للاندماج ـ وإن بخفر ـ ضمن بنية ومنظومة النظام الطائفي وكجزءٍ متممٍ له. ولأن الانتداب الفرنسي أحاط إحاطة

خانقة بمفاصل الحياة اللّبنانية، وحركة الناس من أقصى الجنوب إلى أقصى الشمال، تارة عبر التخويف والترهيب، وتارة أخرى عبر الخداع والاختراق، فقد نَحَتْ خلاصاتُ الشيعة ومدارساتُهم ومداولاتُهم إلى القبول راهنًا بالنظام الجديد من دون القبول مطلقًا بالاحتلال والوصاية الأجنبية. والحقيقة أنّ الشيعة الذين تصادموا مع الوجود الفرنسي العسكري طويلاً رافضين الانفصال عن المحيط السوري، بدت تطلّعاتهم على غير ما هي حقيقة إمكانياتهم في رفض المخطط الفرنسي، والبقاء في حالة اندماج مع الداخل السوري، وظهرت أفعالُهم موسومة بالعجز حيال التحولات الكبرى، وقراءتُهم مشوشة إزاء احتمال طرؤ معطيات جديدة إيجابية تتعلق بقيام وحدة عربية بين جميع الأقطار في المنطقة. لذلك كان التكيّف مع الواقع الموجود، والانحناء قليلاً للعاصفة الاستعمارية، والانخراط في العملية السياسية، أرجى حالاً من تحمّل تكاليف ثقيلة لا يمكن معرفة حدود مخاطرها ونتائجها. ثم وجدوا أنّ تقاسم الفوائد مع بقية الطوائف الأخرى، وإن كان فيه إجحاف وغبن شديدين، إلّا أنّه أفضل من الإقصاء الكلي. وبناء عليه، يجب فهم المأساة التاريخية لهذا الموقف أي منذ أن اصطدم الشيعة بشكل مفاجىء وعنيف بالاحتلال الفرنسي. والأوقع أن فكرة إنشاء كيان معاق تشكلت من نقاط التقاء التدخل الأجنبي بالرهانات المحلية. والشيعة لم يوافقوا على كيان طائفي ملتحق بالغرب وإن كان الاختراق قد عمد إلى إبراز كيان يتركب على التشكيلات الاجتماعية المفككة التي ليس لأحد أن يدفع مخاطرها.

وصحيح أنّ منحة الكون ضمن الحظيرة أو الجنّة الطائفية التي قدّمها الانتداب للشيعة اللّبنانيين كانت مصحوبةً بالاكتئاب والمضض الداخليين، بعد تهديد الفرنسيين لهم وتخييرهم إمّا بأوضاع بالغة السوء

في حال استمروا على مواقفهم المطالبة بالوحدة مع سوريا والعرب أو الخلاص الشخصي في ظل نظام طائفي، إلّا أنهم وجدوا في هذه المنحة ما يعزّز من مكانة الأقلية الشيعية ومن هويتها الدينية التي افتقدت على الدوام لحماية سياسية واعتراف شرعي معبّر عنه من خلال نصوص دستورية توفّر لها شعورًا بالأمان في مجتمع شديد الانقسام والعصبوية.

هنا يجب الإشارة إلى أنّ الصورة التاريخية للشيعة تكشف في جوانب منها عن رغبة وتطلّع شيعي في إثبات الهوية الجماعية التي كانت تُقمع وتُسحق باستمرار من قبل الولاة والحكام المناوئين، وقد جاءت الفرصة مع الانتداب لتجعل الوجود الشيعي في لبنان حقيقة تاريخية وسياسية مرئية، ومحورًا أساسًا من محاور الاجتماع السياسي اللّبناني. وكأنّ الانتداب باعترافه الرسمي بالطائفة الشيعية يُوجه دعوة للشيعة إلى اليقظة والتحوّل من قيمة اجتماعية هامشية إلى قيمة فاعلة ومؤثرة في الحياة السياسية الداخلية. على أنّ الجهود المبذولة شيعيًا لم تكن كافية في حينه لحصول الشيعة على حصة مساوية لحصص بعض الطوائف، والسبب في ذلك أنّ الشيعة كانوا خارج سياق العملية السياسية، وفي بُعد ذهني عن استيعاب حركة الواقع السياسي بآلياته وأساليبه، كما إنّ هامشية الشيعة (سكانيًا) وابتعادهم عن أماكن صناعة القرار السياسي وتمركّزهم في الأرياف والمناطق الداخلية حجب عن عيونهم صورة المشهد السياسي بتفاعلاته وتحوّلاته، مضافًا إلى ما حصل من تواطؤ تاريخي بين الإقطاع بمختلف تصنيفاته والبرجوازيتين السنية والمارونية مع الدولة المنتدبة في شأن توزيع السلطة، وكذلك الخلاف العميق الذي نشأ بين مرجعيتين فكريتين وبين اتجاهين فلسطينيين ينطلقان من موقعين مختلفين في مقاربة الهوية الثقافية والحضارية للبنان.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الانتداب الفرنسي وجد من مصلحته احتواء الرفض الشيعي على وجوده وصيًا على حياة اللّبنانيين ومصيرهم، بمنح الشيعة في لبنان بعض الامتيازات السياسية الضرورية، والاعتراف بشكل رسمي بالمذهب الشيعي الجعفري، واعتبار الشيعة ملّة منفصلة ومستقلة بمحاكمها للأحوال الشخصية. وقد سمحت هذه الإجراءات التي صدرت في السابع والعشرين من كانون الثاني عام 1926 بأن يكون للشيعة هوية قانونية طائفية مستقلة عن بقية الطوائف الإسلامية في لبنان، والتي كاد يكون الحصول عليها أشبه بالنصر المؤزر إذا ما قيس هذا الامتياز بما كان عليه وضعهم في العهود السالفة التي عانوا فيها كثيرًا من النبذ والاضطهاد بسبب عقائدهم وانتمائهم المذهبي[1].

مضافًا إلى ذلك، فقد تقرّب الفرنسيون من الوجوه الإقطاعية الشيعية البارزة، وأعطوها مراكز سياسية وإدارية عالية لكسب ولائها. ويصف أحد الصحافيين اللّبنانيين هذا التطور الذي يرمي إلى جعل الشيعة جزءًا من دورة الحياة السياسية وحركتها بالقول: «. . . استقل الشيعة عن السنة سياسيًا وأخذوا منذ ذلك الحين يؤلفون قوة كبرى تمكّنوا من ورائها حتى الآن أن يعملوا كيانًا لأنفسهم. ولا شك في أنّ القوة الشيعية هي التي كان لها الفضل الأهم في تركيز الكيان اللّبناني بعد جلاء الفرنسيين. . . . . وهنا يجب أن نعترف للأستاذ إميل إده بأنه كان البادىء في هذه السياسة الشيعية اللّبنانية التي جمعت حوله في المجلس النيابي الزعماء الشيعيين من الجنوب وبعلبك بأجمعهم. . .»[2]. إنّ هذا

(1) حسن غريب، **نحو تاريخ فكري سياسي لشيعة لبنان**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، ج1، 2000، ص275 ـ 276؛ ج2، ص52.

(2) إسكندر رياشي، **قبل وبعد**، دار الحياة، بيروت، 1953، ص215.

النص، إنْ سلّمنا بدّقته، يفتتح تلك المجادلة العتيقة ويعرض من جهة لأبعاد أزمة المشاركة السياسية عند العنصر الإقطاعي الشيعي الذي يجب أن نعترف أنه كان متحكّمًا بأغلبية الرأي العام آنذاك، كما يؤشر من جهة أخرى إلى رغبة الشيعة وتوقهم لبناء كيان خاص بهم، وهذا ما حاول الفرنسيون تثبيته للقضاء على الاعتراضات والمواقف الحادة أو على الأقل التخفيف منها، في سياق إنجاح مشروعهم السياسي. كذلك يؤكد على نقطة بالغة الأهمية تتمحور حول تقاطع الآمال الشيعية وتلاقيها مع مصلحة الانتداب في لحظة زمنية نادرة بتركيز كيانية لبنان الطائفية بعد جلاء الفرنسيين عنه. فالشيعة تُركوا حيارى من دون أي نظام أو كيان يتمسكون أو يستعصمون به، ولم يحظوا تاريخيًا بفرصة ذهبية كالتي وضعها الانتداب أمامهم. بخلاف السنة الذين كانوا يعيشون نعمة الآمان في ظل رعاية الدولة العثمانية التي وفرّت لهم مختلف الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ومكّنتهم من تبوّؤ مناصب عليا في الدولة. وبخلاف المسيحيين، والموارنة منهم تحديدًا، الذين كانوا محطّ أنظار الدول الأوروبية، ومورد تسامح الدولة العثمانية وتساهلها والتي ساعدتهم على تحقيق كثيرٍ من آمالهم ومنها الحصول على حكم ذاتي يعيشون تحت فيئه. فكيف إذًا انقلب الشيعة من موقع المتمسك بالوحدة مع سوريا والمجابهة المسلحة مع عساكر الانتداب إلى القبول بلبنان قائم على قواعد اللّعبة الطائفية؟[1] فمما لا شك فيه أن حصول الانتداب خلق صدمة قوية في وجدان اللّبنانيين لا سيما منهم الشيعة الذين لم يسمح من

(1) محمد كوراني، **الجذور التاريخية للمقاومة الإسلامية في جبل عامل**، دار الوسيلة، بيروت 1993، ص131 ـ 150.

خلال آليات الاستحكام والسيطرة، بخروجهم عن الخط المرسوم والمقاييس الموضوعة التي يرتكز عليها المشروع الاستعماري. ومن الطبيعي أن يكون نمو التجربة السياسية للشيعة نموًا بطيئًا، معقدًا بمهمات واختبارات كبرى. ولا شك في أنّ طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء يجب أن تُقرأ على ضوء فهمهم للسياق التاريخي بعيدًا عن التبجيل أو التبرير. والحقيقة أننا لسنا ملزمين جانب التحفظ والتغطية. وفي المقابل لا يجوز أن تتعرض هذه الفترة التاريخية لأنواع التلاعب والإسقاط وبالتالي يبني بعضٌ أحكامه على هذا الأساس. ولذلك فإن دراسة هذه المرحلة يجب أن تبين نقطتين أساستين:

الأولى: المجرى والتاريخ الواقعي لسبب قبول الشيعة بالنظام الطائفي والتخلي عن الوحدة مع سوريا.

الثانية : المنطق الداخلي الذي حرك الموقف الشيعي بهذا الاتجاه دون ذاك.

ومن البداهة أن تنمو تجربتهم السياسية نموًا بطيئًا بعد الصدمة التي كان من نتائجها تصدّع الموقف المجتمعي والسياسي والذي كان يميل بقوة إلى البقاء في إطار الداخل السوري كما هو مبيّن ومؤكد عليه في مذكرة جبل عامل التي رفعت إلى لجنة كينغ ـ كراين التي كان الهدف منها تقصّي الحقائق وجمع المعلومات والوقوف عند رغبات أهل المنطقة[1]. ولأن الأمور كانت تتوقف على وضوح نظري لم يكن موجودًا، وكان ثمّة من يرى أن لا فكاك من هذه التحولات العاصفة إلّا بالبحث عن آليات للخروج من هذا الأتون بأقل الخسائر، خصوصًا أنّ

(1) المصدر نفسه، ص128.

الانتداب ـ الذي ظهر كالثعالب بأنياب من نار ـ عاند في مساومة الشيعة على أمنهم وسلامتهم واستحلّ دماءهم ودمّر مصادر رزقهم في بداية مسيرة تثبيت وجوده على الأراضي اللّبنانية، وذلك ليرغمهم على القبول بكيان سياسي طائفي ويبعدهم عن فكرة الوحدة مع الجغرافيا العربية. هنا لا بد من الإشارة إلى أن الطائفية لم تكن نابعة من وجود الملل في الشرق، بل هي وليدة الاستعمار بشكل مباشر.

في هذا السياق بدأت اليد الثقيلة للنظام اللّبناني الجديد توسّع من سيطرتها وانتشارها تحت حماية نار الاحتلال الفرنسي وتواطؤ الدول الغربية الكبرى، وسعت من جانب آخر إلى تبني سياسة خاصة لتطمين الشيعة، وذلك بإجراء بعض الإصلاحات وإعطائهم بعض الضمانات المقنّنة واتبعت طريق المحاباة ودغدغة المشاعر، ولكن هذه الخطوات المحدودة لم تلبث أن استكانت عند سيف الطائفية وتفشّي حركة الاستئثار. وكان الوضع العربي هو الآخر عقيمًا وهشًّا لا عمودَ فقريًا فيه، بعد أن ولّت حقبة الآمال والوعود بدولة عربية موحدة، فجاء التسليم والتعايش مع صيغة النظام الطائفي في ذلك المناخ المأزقي، ومن غير قناعة نظرية وأخلاقية، وإنما الظروف الضاغطة التي جعلت قدر الشيعة أن يكونوا مرة بعد أخرى في قلب عاصفة انحنوا لها ولكنها ـ للمفارقة ـ هي التي رفعتهم واستولدت لهم شروط تحققّهم وتشكّلهم وتكّونهم الجديد.

أما في شأن العوامل التي تفسر تلاقي المصلحة الشيعية مع الإرادة الفرنسية في تثبيت كيانية لبنان الطائفية، فهي في تقديري ترجع إلى أمور:

1 ـ إنعدام الأمان التاريخي نتيجة ملاحقة الأغلبية السنية للشيعة واضطهادهم.

2 ـ التوق للتعبير عن الذات المذهبية والاجتماعية والسياسية بحريّة.

3 ـ التفاوت الاجتماعي والاقتصادي وعدم ضمان الحدّ الأدنى للكفاف الاجتماعي مع بقية الطوائف.

4 ـ رغبة علماء الدين الشيعة بتثبيت الهوية الدينية المذهبية بعد التحديات الكبيرة التي واجهها الخطاب الثقافي الشيعي تاريخيًا.

5 ـ رغبة الطبقة الإقطاعية الشيعية بالحصول على الامتيازات والمكاسب السياسية نفسها التي حظيت بها الطبقات الإقطاعية والبرجوازية السنية والمارونية.

الحقيقة أيضًا، أنّ الممارسة الممضّة للسياسة الفرنسية، والصرامة الملحوظة التي ظهرت على الموقف الفرنسي لتكريس النظام الطائفي، لم يتأتيا إلّا بسبب حجم التحديات الداخلية الجيو ـ سياسية والثقافية، فلم يستطع الاحتلال الفرنسي أن يفرض كل شيء بسهولة ويسر ولكنه خضع لتأثيرات الحراك السياسي والشعبي ولمتطلبات الطوائف والنافذين في الوسط السياسي العام ورغباتهم. وهذا ما أدار شروط اللّعبة للرسو على تقاطعات مصلحية بين الداخل والخارج اندرجت في إطار محافظة الداخل على نصيبه مقابل حصول الخارج على دور الوصي والراعي. وهكذا كُوّن الوطن على أساس كتل عصبوية طائفية أقلوية، لها زعاماتها الروحية والزمنية، وتقيم أولوياتها وفق أجندة السياسة الغربية وبالأخص الفرنسية. وكما قلنا إنّ الشيعة الذين لم يكونوا على وصال حميم مع

الانتداب ومع الدولة الفرنسية كما كانت بعض الطوائف، أفادوا من ثنائية الداخل والخارج هذه ليعلنوا حقّهم بالوجود والحضور والشراكة والتمثيل. فبعد ترسيم حدود الكيانات الطائفية ومنح الشيعة عضويةً في الاتحاد الطوائفي اللّبناني، أصبح بإمكانهم السجال حول الدور والامتيازات والحصص مع أنه لم تكن الرؤية وقتذاك واضحة في ما إذا كان يمكن للشيعة أن يكونوا قوة طموحة ديمغرافيًا وسياسيًا واستراتيجيًا، ولم يكن العقل الطائفي المسيحي على وجه الخصوص ويوتوبيا المؤسسة السياسية الفرنسية آنذاك في وارد البناء على أي خطرِ جيو-بوليتكي شيعي! ولم يكن الأفق الشيعي مكثفًا وممتلئًا بالدلالات حتى يُتحَرّز منه. وفي المقابل لم يكن في مقدور أحد أن يحدّ من تضخم الوليد الشيعي والتحكم في تطور نموه!. فالنظام الطائفي الذي كان واضحًا تعارضه مع الوجدان والثقافة والموقف السياسي الشيعي أصبح إطارًا مثاليًا للتبلور والتحرر من بلاء الأهلية الناقصة بواقع التخلف التاريخي. وقد جاء إشراك الشيعة من قبل الفرنسيين في المجلس الإداري الذي شكّله المفوض السامي على لبنان الجنرال غورو، ثم انخراطهم بعد ذلك في المجالس التمثيلية والنيابية والشيوخ التي أنشأها الانتداب تباعًا، ثمّ الاعتراف بالمذهب الشيعي كملّة لها حقوقها في الدولة[1]، جاء ليضع الشيعة في خطى مرحلة جديدة، فاعلين ومنتظرين ظروفًا لا يكونون فيها نكرات وإمّعات وزواحف تتوسل حقوقًا سياسية

---

(1) نواز طرابلسي، **تاريخ لبنان الحديث من الإمارة إلى اتفاق الطائف**، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2008، ص150؛ وانظر أيضًا: حسن غريب، **نحو تاريخ فكري سياسي لشيعة لبنان**، مصدر سابق، ج1، ص260.

ومدنية، وإنّما من يملك سلطان الإيديولوجيا الرسالية والقوة العسكرية، ومن يحظى بالدور الكبير لا في رسم السياسات الداخلية وإنما في فرض المعادلات الإقليمية أيضًا!

ثالثًا: الشيعة في ظل الاستقلال ومرحلة بناء الدولة الوطنية

مثّل العام 1943 مدخلاً تأسيسيًا لمرحلة من الحياة السياسية في لبنان يمكن القول إنها مختلفة بالإجمال عن كل ما سبقها من مراحل؛ إذ شكّل هذا العام بالذات حجر الزاوية في بناء الدولة الوطنية على قاعدة الحصص الطائفية. ومثلما أنضجت الحرب العالمية الأولى شروط نشوء لبنان الكبير في ظل الانتداب الفرنسي، أنضجت الحرب العالمية الثانية شروط استقلال لبنان[1]، فتلاقت الكتلتان السنية ممثلة برياض الصلح والمارونية ممثلة ببشارة الخوري على تفاهم سياسي نتج عنه خريطة جديدة للحياة السياسية تفترق بدلالاتها وأبعادها عمّا سبق أن عاشه اللّبنانيون، ورسم لملامح دولةٍ سريعًا ما ظهرت أمراضها ووجوه قصورها وتخلّفها عن تلبية الحد الأدنى من مطامح الشعب اللّبناني وتطلّعاته لا سيما الفئات المحرومة والتي يشكل الشيعة الغالبية الساحقة منها.

إشكالية العام 1943 تتعلق أساسًا بهشاشة نظرية بناء الدولة في نصّيها التأسيسيّين:

الأول: الدستور، والذي يقوم على فصام أساس كما يذهب فواز طرابلسي في تحليله. (فالدستور) «... يؤكد المساواة السياسية

---

(1) فواز طرابلسي، **تاريخ لبنان الحديث من الإمارة إلى اتفاق الطائف**، مصدر سابق، ص173.

والقانونية والمدنية لجميع اللّبنانيين بما هم مواطنون، بقدر ما يؤسس للامساواتهم السياسية والقانونية والمدنية بما هم رعايا ينتمون إلى جماعات دينية متراتبة تتوازع حصصًا متفاوتة من السلطة السياسية والوظيفة العامة»[1].

والثاني: الميثاق الوطني، الذي عكس حالة الانشطار الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي بين المسلمين والمسيحيين في قضايا أساس متداخلة ومتشابكة يتوقف حل الواحدة منها على حل الباقي. هذا، ومن دون أن نغفل عن الوجه الإشكالي في قضايا الصراع الطبقي والتفاوت الاجتماعي، والحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج المتناقض الذي جعل العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، وبين القوى الحاكمة والمحكومة، علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه بناء الدولة وفق قيم الديمقراطية والعدل والمساواة؛ بل جعلها تتحرك في تشابك دائم لا يتوقف. إنّ العامل الخارجي قد مارس تأثيرًا مباشرًا وأحيانًا حاسمًا، ليس على دينامية الصراع واتجاه تطوره فقط، بل أيضًا على القوى المتصارعة ذاتها وعلى تركيبها وتوجهاتها وعلاقات أطرافها في ما بينهم. وإذا عرفنا أصلاً طبيعة المجتمع اللّبناني الطائفي، والمعوقات البنيوية التي تجدد محتواها بين الحين والآخر، أدركنا أي وضع إشكالي ومعقد وجد الشعب اللّبناني نفسه فيه. في هذا السياق (أي تركها كما هي!!)، وقف فواز طرابلسي أمام مجموعة الأسباب التي أدت إلى انهيار الدولة واندلاع الحرب الأهلية والتي لا يجوز قطعها عن سندها التاريخي إذ يقول: «فالقسم الأوفر من تاريخ لبنان اللاّحق ومن نزاعاته

(1) المصدر نفسه، ص186.

سوف يتمفصل على طرائق قراءة النصين وتفسيرهما وإقامة الأولوية والتراتب بينهما؛ بل يمكن القول إن تاريخ تطبيق تسوية العام 1943 هو تاريخ النزاع بين الدستور وبين العرف (المتجسد في الميثاق)»[1].

وغني عن الإشارة القول إنّ هذه الرطانة في تأسيس نظام الدولة، أدى إلى انعدام التماسك والتكتل بين العناصر الحاكمة والمحكومة، وإلى عرقلة التطور نحو التنمية السياسية الحقيقية، بمعنى الهشاشة في إضفاء قيمة سياسية عليا على الممارسة الديمقراطية. وعلى الرغم من حصول الشيعة على ثالث أهم منصب سياسي في الدولة، إلّا أنّ عملية صنع القرار السياسي ظل في إطار (الدائرة الضيقة) التي كانت تتبع لرئيس الجمهورية، ولم يكن وجودهم السياسي في البرلمان والوزارة إلّا واجهة شكلية لا تملك أدنى تأثير في العملية السياسية. إذ كانت النخب السياسية الشيعية، وهي في معظمها إقطاعية، لا تتمتع بالحد المطلوب من الجرأة والاستقلالية، لكونها تتغذى من دعم السلطة الحاكمة لها[2]، ولا تتصف بالفاعلية الاجتماعية، وليس لديها الحافز للتعبير عن الوجدان الشيعي في مطالبه وحقوقه، وهو الأمر الذي كان يحجب الرؤية السليمة، ويحجب التقييم الصحيح، ويُضعف من إمكانية التأثير في عملية صنع القرار السياسي الوطني، رغم أنها تمثّل نظريًا ورمزيًا وسائط وحيثيات مهمة في إطار المشاركة في العملية السياسية. ولكنّها في الأعم الأغلب كانت اتخذت لنفسها مكانًا قصيًا، ولم تجسّد الهمّ الشيعي ولا تطلعاته السياسية والحياتية. يضاف إلى ذلك أنّ سلبية

---

(1) المصدر نفسه، ص188.

(2) حسن غريب، **نحو تاريخ فكري سياسي لشيعة لبنان**، مصدر سابق، ج1، ص74.

الجماهير الشيعية، وانصرافها الواضح عن القضايا العامة، واستغراقها الكبير في ملاحقة مشاكل الحياة اليومية ولقمة العيش جعلها على هامش الممارسة السياسية الواعية والمنظمة. وهذا المناخ السلبي هو الذي دفع بالمتنفذين بمقدّرات الدولة أن يغلّبوا النظرة الذاتية والانفعالية في مقاربة الحقوق والمطالب الشيعية. وهؤلاء، ما كانوا ليقيموا وزنًا للطائفة، ولا للنخب الشيعية التي ربطت أقدارها بهم وكانت تُساق وتُجنّد لخدمة مشاريعهم السياسية المتعددة ضمن إطار التجاذبات والمناورات المغذّية للمشاعر الطائفية والجهويّة والعصبيّة والهادفة لاحتواء الغليان الإجتماعي وخنق التطلّعات الوطنية.

ومن المعلوم في حينه، أنّ النظام السياسي لم يحمل برامج إصلاحية حقيقية، أو رؤية شمولية واقعية على مستوى الإنماء والتغيير بحيث يُخرج الطائفة الشيعية من دائرة المقهورية والاستضعاف، ويوسّع من قاعدة المشاركة السياسية وتحقيق مستوى أفضل في ممارسة الديمقراطية. بل الملاحظ هو أنّ الموقف من عموم الطائفة كان موقفًا سلبيًا يندرج ضمن السياق والنسق السابق للمعيارية المتراكمة في الذات الشوفينية المتركبة من الحلف الماروني ـ السني للاستئثار في السلطة. فهذه الذات كانت وراء سياج درغمائي مغلق، وكانت تأويلاً مختلفًا خارج علاقتها مع نفسها، وبقيت بمنأى عن أي تفحص نقدي جاد، وعجزت عن فهم ما هو أساسي وضروري وما ينبغي القيام به لكي يستقيم الوطن، والذي يتمثّل بالدرجة الأولى بالقدرة على اللّقاء مع الآخر والتفاعل معه، وإعادة النظر بالمعايير القانونية والأخلاقية المرتبطة بحق المواطن بالمساواة والعدالة.

ويمكن في هذا الإطار إبراز مجموعة من العوامل التي منعت الشيعة اللّبنانيين من أن يكونوا ضمن (جهاز التسيير) لنظام الدولة بشكل عام:

1 ـ التفاوت الاجتماعي ـ الاقتصادي الحاد بين أبناء الطائفة الشيعية وأبناء بقية الطوائف.

2 ـ انخفاض درجة الوعي السياسي نتيجة لانتشار الأمية بكثافة في صفوف الشيعة.

3 ـ ضعف المشاركة في المجالات والأنشطة التي من شأنها أن ترفع من حجم التأثير في الواقع الوظيفي.

4 ـ غياب الطبقات والقوى الاجتماعية الوسطى، خصوصًا أنّ معظم الشيعة كانوا من الفلاحين المحكومين من رجالات الإقطاع.

5 ـ طغيان العلاقات والمصالح الشخصية في عملية تبوّؤ المناصب السياسية.

6 ـ عدم وجود تنظيم سياسي طائفي أو جماعة ضغط تدافع عن مصالح أبناء الطائفة.

أمام هذا الواقع، حدثت في لبنان والمنطقة جملة من التطورات والمتغيرات الهامة التي كان لها تأثير مباشر على الحراك الشيعي، أتاحت الفرصة لاختبار قوة الجماعة في المطالبة بالإصلاح السياسي والاجتماعي، والتي بدأت أصلاً في سياق التعبير عن الخيارات الوطنية في ظل الهجمة الاستعمارية للهيمنة على لبنان والمنطقة العربية وفي إطار الصراع الاجتماعي حول السياسات السلطوية الظالمة. من هذه التطورات والمتغيرات:

1 ـ إعلان قيام دولة إسرائيل على الأرض الفلسطينية عام 1948.

2 ـ بروز التيار القومي العروبي بعد ثورة جمال عبد الناصر يوليو عام 1952.

3 ـ تأسيس أمريكا لتحالف سياسي ـ عسكري عام 1955 (حلف بغداد).

4 ـ تأسيس (حلف الدفاع العربي) في آذار 1955 جوابًا وردًا على (حلف بغداد).

5 ـ اعتداء كل من فرنسا وبريطانيا وإسرائيل على مصر (العدوان الثلاثي) عام 1956.

6 ـ ربط الرئيس كميل شمعون لبنان بـ: (مبدأ أيزنهاور) من خلال بيان مشترك للحكومتين صوّت المجلس النيابي بالموافقة عليه في نيسان وأيار من العام 1957.

7 ـ إعلان مصر وسوريا الوحدة بينهما بقيام الجمهورية العربية المتحدة شباط 1958.

8 ـ نشوب معارك مسلحة في آذار 1958 إثر الأزمة الساسية الحادة بين الرئيس كميل شمعون ومناوئيه، دفعت بالولايات المتحدة الأمريكية إلى التدخل العسكري في لبنان.

9 ـ تصاعد الاحتجاجات الشعبية على سياسات شمعون الخارجية وعلى استشراء الفساد وتفاقم الأوضاع والمصاعب الاقتصادية والاجتماعية في عهده.

بشكل عام، شكّلت هذه المعطيات التاريخية والحراكات الداخلية والخارجية، دوافع أساس باتجاه إطلاق الطاقات الكامنة لدى الجماهير الشيعية التي راحت تنخرط في الاحزاب اليسارية والقومية لتواجه حالة العجز والإحباط على الساحتين اللّبنانية والعربية، ولتتصدى للسياسات الرأسمالية المتوحشة التي أدت إلى قيام فوارق طبقية فاحشة، أدت بالآلاف منهم للنزوح عن قراهم باتجاه العاصمة بيروت مشكّلين ما عُرف بـ: (حزام البؤس) حول المصانع في ظل طفرة غير مسبوقة في النهوض العمراني والتضخم المالي والازدهار الاقتصادي شهدتها بعض المدن اللّبنانية وبالأخص مدينة بيروت[1]. وطبيعي أن تكون هذه الفئات المحرومة أكثر وعيًا بوضعيتها وحالتها المتدهورة، وأكثر إحساسًا بالفوارق الطبقية الصارخة، وأكثر عملاً وكفاحًا واستجابة لدعوات التغيير والنضال السياسي والعسكري والرغبة في الخلاص في ظل صنوف العناء والإحباط والشعور بالاغتراب والضياع والضغوط الداخلية والتحديات الخارجية، وأشدّها حماسة وثورية واستعدادًا لمقاومة الاحتلال الصهيوني ولمساعدة الفلسطينيين في استرداد حقوقهم المهضومة، خصوصًا أن النفوس وقتذاك كانت مليئة بالعواطف والمشاعر الأخوية والإنسانية.

هذا، وعلى الرغم من بعض التعديلات الشكلية على قانون انتخابات العام 1952، التي أدّت إلى كسر احتكار الزعماء الشيعة التقليديين لمقاعد المجلس النيابي ودفعت بوجوه جديدة إلى واجهة العمل السياسي، إلّا أنّ قضية الحقوق السياسية والاجتماعية للشيعة

(1) المصدر نفسه، ص64.

ظلّت داخل زنزانة المصالح الطائفية والشخصية، ولم يستطع النظام السياسي في حينه الارتقاء إلى مستوًى يتوخّى من ورائه امتلاك خطاب وحدوي جامع يضع مسائل العيش والمساواة والمواطنية في صدارة اهتماماته؛ بل كان دوره معاكسًا تمامًا للأماني والرهانات المعقودة عليه. ولم تكن لديه منهجية لمواجهة الرواسب المتكدسة، وإنما مواصلة عملية دفن الرؤوس في الرمال والاستتار وراء العجز، الأمر الذي أدى إلى تأزّم الأوضاع وتطور مشاعر الخوف والقلق بين الطوائف والجماعات اللّبنانية.

أمام هذه الوقائع، بدأ الحراك الشيعي برفع ذلك الإرث التاريخي الثقيل وإزالة العوائق التي تقف في وجه تعديل السياسات الوطنية الكبرى، وكان المد القومي الذي حمل هم القضية الفلسطينية هو المحفز نحو التقدم والديمقراطية وبقية الأهداف، ما جعل السعي لتحقيقها يتداخل جدليًا وسياسيًا واستراتيجيًا مع السعي من أجل تحقيق الأهداف الأخرى التي تجمع مصالح الشعوب العربية بعضها مع بعضها الآخر. ومن جملة الأمور التي يمكن ملاحظتها في هذا المجال:

1 ـ مواجهة الشيعة للمخاطر الخارجية التي تهدد هوية لبنان العربية، وعلاقات التبعية التي تريد أن تأخذ لبنان إلى محاور تخدم مشروع إسرائيل في المنطقة.

2 ـ مقاومة الحالة السلطوية الطائفية المركزية التي تتلقى الدعم والمساندة من قوى خارجية، أعاقت بالتحالف مع الزعامات الحاكمة كل حركة تطور اجتماعي واقتصادي وسدّت كل منفذ للخروج بإصلاحات جوهرية تطال متن النظام.

3 ـ السعي الوحدوي لِلَمّ الشتات الطوائفي وخلق قوة موحدة في مواجهة الأطماع الإسرائيلية.

4 ـ تقويم الخلل في العلاقات الاجتماعية ورفع الاستغلال المتحكم فيها، وتحقيق المساواة في الفرص، والتوزيع العادل للناتج الاجتماعي، وتحقيق الحرية الاجتماعية التي تفتح الطريق أمام الحرية السياسية.

5 ـ إعطاء الاهتمام الأكبر لنشر الوعي السياسي والاجتماعي والديني لدى الجماهير ومحاربة الأمية والفقر، والسعي لخلق ظروف موضوعية جديدة تمنع الزعامات التقليدية من استغلال الجماهير والتلاعب بها والتحايل عليها.

في المحصّلة يمكن القول إنّ فترة الاستقلال وما بعدها شهدت تطورات حافلة بالصراعات السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة، وكان الشيعة يبحثون عن ظروف أفضل في المعيشة وحضور أقوى في السياسة، وكانوا يرون في افتئات السلطة وعسف الإقطاعيين ما يعطّل من حياتهم ونشاطهم وما يحطّ من مكانتهم الاجتماعية. لذلك عارضوا تلك الأوضاع وثاروا عليها عبر طريقين شقّا مجرى الحياة السياسية اللّبنانية، وكشفا الكوامن المستغلقة في ثنايا التشكيلات الطائفية. والطريقان هما: أولًا، عبر الانخراط في الأحزاب العقدية العلمانية. وثانيًا، من خلال المشاركة بنضال ملتزم مع حركة الإمام موسى الصدر التي كانت ضربًا من ضروب التحدي مع المستقبل!.

الفصل الثاني

الإمام موسى الصدر من إيران حتى لبنان
مفاصل ومحطات

أولًا: المرحلة الإيرانية، الشغف إلى التمدد والمغايرة

لم يكن موسى الصدر المولود عام 1928 في قم المقدسة يبحث عن منطقة اعتدال يستقر فيها؛ بل كان هاجسه يكمن في الخروج من الأطر التي تُشكّل عوائق تحول دون إبداعه وإعمال عقله ومواجهة المستحيل بالممكن. لم يتعيّب بأي فعلٍ لمجرّد أنّه لم يقدم عليه الآخرون، أو بمقالة لم يعهدها من قبلُ المستمعون. دخل الجامعة ليدرس الحقوق والاقتصاد وهو في زي رجال الدين التقليدي، وكان أول معمم يدخل الجامعات العصرية مكرسًا نهجًا من التحرر والانفتاح على طريقته الخاصة: مؤكدًا أنّ ما بين الحوزة والجامعة نحو اتصال وتكامل لا انفصال وانقطاع[1]. لم يكن ليرغب في الاختفاء والتواري في النمطية الحوزوية المتعاهدة عند بعض طبقة رجال الدين، بل أن يكون مالكًا

---

(1) إبراهيم خازم، **غريب العصر**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ص64. وانظر أيضًا: حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر محطات تاريخية**، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، ط 2، 2002، ص51 ـ 57 و77 ـ 78.

للمبادرة التي تجعله قريبًا من المناطق المجهولة والمغيّبة عن ساحة الاشتغال والحضور عندهم.

فالسليل من عائلة توارثت المرجعية الدينية ثمانية قرون[1]، كان يسعى للتمدد خارج الحوزة من دون فاصلة أو ابتعاد، لأنّها بِئره الأولى. يندفع للتمرد من دون مسّ للقواعد الثابتة أو تهكّم منها. مُغرق بالجدّية وصاحب مسلك عرفاني، فيما كان أصدقاؤه من الشعراء والفنانين والأدباء[2]. يحثُّ خطاه دائمًا نحو الأماكن التي تكتظ بالأسئلة والأفكار والحراكات والاشتغالات، لكي يصبح قادرًا على سبر أغوارها وتقويمها وتحسس تطوراتها. لا يريد للمعرفة المتوارثة أن تكون مجرّدة ومطلقة ومبتورة عن تجارب الحياة وهمومها، بل متصلة بنسغ المجتمع وحيوياته. وقد وعى باكرًا الأوضاع الحضارية المعاصرة، وتعقد المشكلات والروابط الإنسانية، وتطور الأفكار والنظم السياسية والفلسفية والاقتصادية التي انفتح عليها من خلال قراءته للترجمات والصحف اليومية، وهو أمرٌ، إنْ لم يكن خارج المألوف والسائد في ذلك الحين بين أساتذة حوزة قم وطلبتها، فهو على أقل تقدير كان عملاً جانبيًا لا يتصل بانهماكات مجايليه من طلبة العلوم الدينية[3]. ولا شك في أنّ قراءته للصحف على وجه الخصوص، وهي عادة ورثها عن والده[4]، وولعه بمعرفة ما يدور من أحداث ومتغيرات في إيران والعالم،

---

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص58.

(3) المصدر نفسه، ص54.

(4) تروي السيدة رباب الصدر، أخت الإمام موسى الصدر، في مقابلة تلفزيونية مع قناة المنار أن والدها كان يأتي بالصحف ويوزعها على إخوتها ويشجعهم على قراءتها.

يكتسيان أهمية بالغة لأنّهما مدخل لتقرير هوية هذا (الرجل) وطبيعة اهتماماته، ويلخصان سلوكه الثقافي المتمرد على بعض الأوضاع والمقاييس العلمية والمعرفية وكأنه يريد أن يبصر في مستقبله واقعًا أفضل.

أطلّ الصدر أثناء دراسته الحوزوية والجامعية على القيم الفكرية الحديثة وعلى المعطيات الحضارية الغربية بعد أن شكّلت موضوعات الدين واللّيبرالية وحقوق الإنسان والعلمانية والماركسية أهم الإشكاليات الاجتماعية والاقتصادية على ساحة الجدل الفكري والسياسي الإيراني في منتصف القرن الماضي. كان المشهد الإيراني آنذاك يصطخب بالتطورات والتفاعلات الفكرية والسياسية والخطابات الإيديولوجية. حركات وتيارات وأحزاب ماركسية وإسلامية وقومية وليبرالية كانت تتنافس وتتصارع في سبيل الاستحواذ على ساحة النفوذ الثقافي والسياسي. كانت توجد مطالبات قوية لتأميم النفط، واحتجاجات على سلطة الإنكليز الاستعمارية، والعديد من التحركات الاجتماعية والسياسية ضد نظام الحكم الملكي المستبد[1]. في الواقع كان الصدر واحدًا من الذين صمموا على مواجهة الأزمة المعرفية والسياسية واتخاذ مواقف إزائها، خصوصًا أنّه يراكم تجربة عظيمة من والده المرجع الديني السيد صدر الدين الصدر الذي قاد حركة دينية تقدمية في شبابه (حزب النهضة العراقي)[2]، ثم وقف ودعم في شيخوخته حركة (فدائيان إسلام) بقيادة

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص78.

(2) عبد الله النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي**، دار النهار، بيروت، ص119.

نواب صفوي، وهي الحركة الثورية المسلحة التي طالت بالاغتيال العديد من رجال الدولة السياسيين والأمنيين[1]، وحاولت قلب نظام الحكم بغرض إقامة حكومة إسلامية[2]. فعلى المستوى الديني الحوزوي طرح مع عدد من زملاء الصدر أمثال السيد محمد حسيني بهشتي، آذري قمي، مكارم شيرازي، مشروعًا لإصلاح المناهج العلمية في الحوزة (طرحی مقدماتی اصلاحی حوزه)[3]، ثم شارك في تأسيس أول مجلة علمية وفكرية جادة هي مجلة مكتب إسلام، بعد أن تعاظم الخطر الشيوعي واتسع الجوّ الثقافي المعادي للدين[4]. إذ كان هدف المؤسّسين من إنشاء المجلة التعريف بالمواقف الإسلامية وعرض وجهة نظر الحوزة حيال التحولات الفكرية والسياسية التي عصفت بإيران وأدّت إلى كثيرٍ من الاضطرابات والانتفاضات الشعبية[5]. ولاحقًا أُنشِئت مجلة أخرى حملت عنوان (مكتب تشيع)، والتي شارك فيها الصدر بمقالات علمية أحاطت بمجموعة من الموضوعات الحديثة، رد من خلالها على أسئلة وإشكالات كانت مثار جدل واسع وعنيف حكمت آنذاك الأجواء الفكرية والاجتماعية في إيران[6].

في ذلك الوقت كان المناخ العام يسيطر عليه العلمانيون

---

(1) H.E Chehabi and Majid Tafreshi, **Musa Sadr & Iran**, The Center for Lebanese studies, Oxford in association with I.B Tauris & COL TD, 2006, p141.

(2) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص66 ـ 67.

(3) موقع عالم وبلد الإلكتروني.

(4) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص77 ـ 78.

(5) موقع مركز الإمام السيد موسى الصدر للأبحاث والدراسات الإلكترونية.

(6) المصدر نفسه.

والمعادون للدين ودعاة التغرب، وكان ذلك أحد تعبيرات تلك الحقبة إذ لم يشهد التاريخ الإيراني المعاصر حقبة اتصفت بمثل الدينامية والفاعلية والتحولية كما كانت تلك الحقبة. والذين درسوا النشاط الاجتماعي والثقافي آنذاك الذي نما جزء منه على قاعدة التبعية للغرب وثقافته، يدركون حجم التحولات التي زادت من تفكك الواقع الإيراني وتشكيلاته الاجتماعية، وطرحت على الصعيد الإيديولوجي والسياسي نزوعًا نحو تحقيق برامج سياسية وثقافية مستمدة من روح الفكر الاستعماري. هذا المناخ أيقظ مدارك الحوزة الدينية وعلماء الدين ونبّه عقولهم وهم الذين شعروا بالتهميش السياسي والاجتماعي. وكان هاجس الفريق الذي تشارك مع الصدر هموم الواقع الإسلامي آنذاك، إنعاش المفاهيم والأخلاق الإيمانية والعمل على نقل التعاليم الدينية وتجارب الأنبياء إلى الناس، وتعريف العامة بمبادئ الإسلام الأصيل من خلال كتابة المقالات ونشرها في الصحف والدوريات[1]؛ إذ كان يُؤمل، عبر التواصل الثقافي مع الناس ومن خلال العناية بالأفكار والعلوم الحديثة التي انتشرت في المجتمعات الأوروبية خصوصًا الفكر الفلسفي النقدي وانتقلت بعدها إلى المجتمع الإيراني بشكل واسع، أن تستعيد طبقة رجال الدين تأثيرها في الحياة الوطنية. وقد صمم الصدر وفريقه على التصدي لموجة علمنة المجتمع، وأراد أن يلعب دورًا هامًا في هذا المسعى، فعمل على دراسة المرتكزات التاريخية والفكرية للعلمانية وتقييمها والرد عليها عبر الكتابات العلمية الجادة[2]. وكتب لـ: (مكتب إسلام)

(1) H.E Chehabi and Majid Tafreshi, **Musa Sadr & Iran**, OPCIT, p142 - 143.

(2) Ibid., p142.

منذ العدد الثالث، وسرعان ما تولّى رئاسة تحريرها فوزّع الأدوار بشكلٍ يكون لكل فرد من أفراد هيئة التحرير مهمة خاصة به. فأُوكلت مهمة الكتابة عن الدين والأفكار المعاصرة إلى مكارم الشيرازي، وعُهد إلى نوري الهمداني الكتابة عن الإسلام والفلك، وإلى جعفر السبحاني الكتابة عن تاريخ الإسلام، فيما ركّز الإمام موسى الصدر معظم كتاباته عن الاقتصاد الإسلامي، وهي كتابات جديدة لم تكن تألفها الحوزة كثيرًا في ذلك الحين[1]. الصدر الذي انخرط في همّ التأليف والكتابة، كان قد أسس في حزيران 1959 مدرسة خاصة في قم ليزوّد الطلاب المهتمين ببديل عن منهج التعليم الحكومي[2]، وكانت هذه من جملة خطواته التي لم ترق ولم تعجب العديد من الحوزويين الذين اعتبروا أنّ الصدر ينشر القيم البعيدة عن الإيمان بين الشباب[3].

على أي حال، كانت فترة الخمسينيات التي قضاها الصدر في إيران فترة مخاض وتبلور واستقطابات داخلية وخارجية، وقد عايش بالخصوص ظروف تشكّل الجبهة الوطنية عام 1949 التي ترأّسها محمد غلام مصدق الذي كان مؤمنًا بالديمقراطية ومبادئ الحركة الدستورية (الثورة المشروطية 1906)، ورافعًا شعار التحرر ومواجهة الاستبداد[4]، والذي حظي بدعم الإسلاميين لا سيما منهم آية الله كاشاني في بعض

---

(1) Ibid., p148.

(2) Ibid., p150.

(3) Ibid., p142 - 143.

(4) محمد شفيعي فر، **الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية**، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2007، ص137.

محطات النضال الوطني وتحديدًا في قضية تأميم النفط ومناهضة الاستعمار[1]. وفي العام 1953 شهد الصدر وقائع سقوط حكومة مصدق وما تلتها من موجة اعتقالات ونفي وإعدام قام بها الشاه محمد رضا بهلوي. وكان الصدر قد أحاط إحاطة واسعة بالمبادئ التي حكمت الثورات والحركات التي قام بها رجال الدين ومراجع الحوزة، منذ الحركة الدستورية ومنظرها الشيخ النائيني الذي وصفه الكاتب محمد جمال باروت بـ: «لوثر الإسلام الشيعي العظيم»[2]، إلى الشيخ فضل الله النوري، وحسن المدرس، وصولاً إلى الكاشاني ونواب صفوي وأخيرًا مع الإمام الخميني إذ كان الصدر واحدًا من عشرين هم أصل الثـورة التي قام بها ونواتُها[3]. ومما يُنقل عن آية الله عبد الكريم موسوي الأردبيلي أنّ السيد موسى الصدر كان على علاقة واتصال بالعديد من القوى الوطنية، إلّا أنّه لم يكن منها، ولكنه «كان يعتبر عضوًا في القوى التي تتحمل مسؤولية التخطيط للمستقبل وإدارة الأمور»[4].

في ذلك الوقت كان مرجع الشيعة في إيران وزعيم حوزة قم منذ العام 1946 وحتى العام 1961 آية الله البروجردي، قد وقع اختياره على الصدر ليمثله في إيطاليا ويكون وكيلاً عامًا عنه[5]، لكن الصدر كانت لديه أجفان مشرعة نحو مكان آخر، وله حسابات على أكثر من درب، وأجندة

---

(1) المصدر نفسه، ص141 ـ 143.

(2) محمد جمال بارون، **يثرب الجديدة**، رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، 2004، ص61.

(3) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص72.

(4) المصدر نفسه، ص72.

(5) H.E Chehabi and Majid Tafreshi, **Musa Sadr & Iran**, Opcit., p150.

تستلفت الانتباه إلى هموم وقضايا كبيرة. فتحوّل إلى العراق ومنها إلى لبنان، الساحة التي وجد أنّه لا يستطيع التخلف عنها[1]، وهي تنتظره على جمر القلق، منساقًا إليها دون رغبة منه في إعلان هذا البيان بدواعيه وتفاصيله.

الخميني والصدر

ظلت إلى وقت قريب، وبسبب النقص المريع في الدراسات التاريخية والمعلومات التوثيقية، عملية المرور بملف علاقة الإمام الخميني بالصدر يكتنفها كثيرٌ من التعقيد والغموض. وربما آلاف الأشخاص من المناصرين للصدر أو للخميني يحملون صورة غير دقيقة أو ذاتية جدًا عن طبيعة العلاقة بين الرجلين. حلقات كثيرة في العلاقة مفقودة ومبهمة تجعل كثيرين يصرّون على تكريس التمايز، ويقيمون المقابلة المنهجية بينهما.

إنّ السؤال الذي كان يُطرح على الدوام هو: ما هي حقيقة العلاقة بين الصدر والخميني؟ ولماذا يبدو لبعضٍ أنّها علاقة غير ممكنة أو غير مكتملة، أو تنطوي على شي من التضجّر والخجولية والبرودة، حتى يقفز إلى الذهن ما يوحي بأنّ ثمّة علامات فاصلة بين الرجلين مكتنفة بالاختلاف والتناقض. ولماذا حين يُذكران في محل واحد وما يتصل بذلك من استثارة أوضاع تاريخية، تَمْثُل إلى الذكراة صورة مخدوشة في علاقة أحدهما بالآخر. وهذا ما تفسّره الحالة العامة لدى جماهير واسعة من أبناء الثورة الإيرانية ومن يدور في فلكها، ومن شريحة واسعة من اللّبنانيين الذين يعتبرون أن إهمال الخميني لقضية الصدر دليل على وجود

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص58.

انفصامٍ في الرؤى وتباعدٍ في طرائق التفكير وفي المناهج العملية بين الاثنين يشهد عليه هذا الصمود الطويل في المزاج بين أتباع الصدرين.

ويعمّق هذا المناخ من الضبابية والغشاوة في علاقة الرجلين، التداعيات التي حصلت بعد اختطاف الصدر في ليبيا عام 1978، وسكوت الذين كانوا على مقربة من الصدريّين عن إزاحة الستار عن حقبة زاخرة بالأسرار، يمكنها لو كُشفت فتح ثغرة كبيرة في جدارٍ يتوارى خلفه كثيرٌ من المعلومات والحقائق والوثائق التاريخية الهامة، التي من شأنها أن تضعنا أمام صورة واضحة لهذه العلاقة التي اكتنفها كثيرٌ من الملابسات كما أسلفنا قبل قليل.

في الحقيقة تُعدّ البواكير الأولى في حياة الصدر خصوصًا عند ربط معطياتها بأحداث وأوضاع لاحقة مؤشرًا على ثبات هذه الشخصية وإحساسها بانتمائها الاجتماعي وتفاعلها بعمق مع رجالات تلك المرحلة الذين شكلوا وعيها الديني والسياسي والتزامها الفعلي بقضايا المجتمع والإنسان من خلال انخراطها في مجالات نضالية فكرية وسياسية في ظروف شديدة الخطر والتعقيد. وإنّ محاولتنا التعّرف على خطوط تلك المرحلة ومعالمها لا يهدف لاسترجاع الذكريات المجردة؛ بل لإعادة قراءة التاريخ بروح عقلانية منفتحة[1]. كما إنّ المطلوب هو دراسة هذه الحقبة وفق استراتيجية جديدة في التحليل بعيدًا عن ضغط الإسقاطات والأفكار الخاطئة.

وعليه، فإنّ من جملة ما يمكن الاستشهاد به لتحديد شكل العلاقة ومستواها بين الصدر والخميني أمور ثلاثة:

---

(1) هشام شرابي، **صور الماضي**، دار نلسن، السويد ـ بيروت، ط1، 1998، ص12.

الأمر الأول: حضور الصدر درس الخميني في الفقه والأصول والفلسفة[1]: صحيح أنّ الطلاب في الحوزات العلمية يسعون للتتلمذ والتقلّب على أكبر عدد من الأساتذة، من الذين يتبوّؤن مقام المرجعية، ليكسبوا بالدرجة الأولى المزيد من المعارف على أيديهم، وليحصلوا على بركتهم، وصولًا لإقامة الصِلات والعلاقات المتينة التي تفيدهم في مستقبلهم العلمي والاجتماعي والتبليغي. لكنّ الصدر الذي كان يمضي بعيدًا في تفكيره وقلقه المعرفي والسياسي، وهو ابن عائلة توارثت العلم والمقامات والمرجعيات ولديه منها الكفاية، كان ينشدّ، في أعمق درجات التّماس وأعلاها، إلى من يعطيه رؤية ثورية ومن يزيده إحاطة بأسرار الوجود والإنسان، ومن يُثري وينضّج تجربته السياسية ويفتحها على أفق الإنسان والحياة. والحقيقة أنّ دراسة الصدر على الإمام الخميني لم تكن شيئًا عابرًا بلا محمولات ومدلولات تتصل بمسائل الفلسفة والفكر والسياسة والقيم الاجتماعية بكل أبعادها. ولعلّها تُفصح لنا عن الإحساس الأشد والأبرز عن الوشائج النفسية بين الاثنين، وعن المناخ الذهني الذي يمتدّ إلى حقول التجديد في آفاق المعارف الإنسانية، وعن الاختبار اليومي المعزز بالتفاؤل في إمكانية تجسيد مبادىء الحرية والعدل عن طريق حكم إسلامي. نعم، كل ذلك يجب استحضاره وإعادة التفكير فيه لكي تحلّ الصورة التاريخية الواقعية محل الصورة النمطية الموجودة عند بعضٍ.

الأمر الثاني: حضور الخميني حفل لباس الصدر الزي الديني[2].

---

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص54.

(2) السيد المغيب: فيلم وثائقي مدمج يروي سيرة الإمام موسى الصدر ومسيرته، إنتاج دار المنار، بيروت.

فإنّ لهذا الحدث دلالة تتجاوز الفعل العفوي (المجاملاتي) المعروف في أجواء الحوزة، إلى احترام التميّز العلمي والمعرفي والسلوكي الذي كان يتمتع به الصدر. ويضاعف من إحساس العارفين بتصرفات الإمام الخميني، الذي لا تصدر عنه مواقف فيها إطراء ومديح وتقدير لأشخاص من دون أن يكون ذلك نابعًا عن قناعة ومصلحة فيه يراها ضرورية، بأنّ الصدر بات ينتمي فعليًا إلى النخبة المتميّزة داخل الحوزة الدينية التي يعوّل عليها في مهمات وأدوار كبيرة في المستقبل.

الأمر الثالث: اختيار الإمام الخميني للصدر كي يرافقه في زيارة مقام الرضا (ع) في مدينة مشهد والتي عادة ما تمتد لأيام[1]. وقد تكون الزيارة ضمن المنظور الروحي عادية، لو جرّدناها من السياق التاريخي ومن الظروف السياسية التي كانت سائدة في إيران آنذاك. ومن أن الرجلين يحملان مشروعًا إصلاحيًا على مستوى الأمة، ونزعة أمل وخلاص من الطغاة، وأنهما يحملان المشاغل والهموم نفسها في ترسيخ أسس العقيدة والشريعة الإسلامية؛ إذ لا ينبغي أن تهمل مثل هذه اللّمحات التاريخية وتمر كإشارة عابرة. بل إنها تُموضع وتقيّم أسس العلاقة ومن كونها باتت تتسم بالحميميّة والانسجام في التفكير والرؤى، ومن طبيعة تراكمية تكاملية في أفق الجهود المطلوبة لتغيير الأوضاع لصالح الإسلام في إيران. ولا شك في أنّ الخميني كان يهدف إلى منح الصدر الثقة والحب وإشراكه في خصوصياته الفكرية والروحية والسياسية من جهة. ومن جهة ثانية، تعميق معرفته به عن قرب ومحاولة اكتشاف مواهبه من خلال

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص37. (الامام علي بن موسى الرضا (ع) هو سابع أئمة الشيعة المدفون في مدينة مشهد الإيرانية).

الملامسة والمعايشة الحيّة والمباشرة. فالخميني، وهو صاحب توجُّهٍ عرفاني ورؤية ثورية في العمل السياسي، يدرك أهمية وجود القدوة والقيادة الحركية في حياة الناس، وما تفترضه مسؤوليته كمرجع ديني في استقطاب العديد منهم.

بناء عليه، فإنّه، ومع تطّور الأحداث في إيران واشتداد الضغوط المتزايدة على نظام الحكم الملكي، تبلورت لدى مجموعة من العلماء مخططات للقيام بانتفاضة شعبية للإطاحة بنظام الشاه، وقد كان الصدر من ضمن هذه المجموعة التي التفّت حول الإمام الخميني باعتباره المرجع الوحيد الذي كان يدعو لإقامة حكم إسلامي في إيران ويعلن صراحة عداءه للشاه ونظامه[1].

في هذا السياق، يقول آية الله عبد الكريم الموسوي الأردبيلي وهو أحد أصدقاء الصدر في الحوزة:

«نواة الثورة الأولى شكلها الإمام الخميني ولم يكن من حوله يتجاوز عددهم العشرين هم أصل وحجر الأساس، وهم نمط وطبيعة الثورة، وعلى يد هؤلاء تأسست، والصدر كان في الصف الأول من بين هؤلاء، إنهم نواة الثورة الأولى وهم المخططون للمستقبل وواضعوا أساس الثورة لما بعد، والسيد موسى كان عضوًا بارزًا فيهم»[2].

وتأكيدًا على ما قاله الأردبيلي، فقد رصدت المخابرات الإيرانية في

---

(1) هاشمي رفنسجاني، **حياتي**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2005، ص70 ـ 71.

(2) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص72. (آية الله السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي هو أيضًا أحد رفقاء الصدر وأول رئيس مجلس أعلى للقضاء بعد تنظيم مؤسسات الثورة).

مرات عدّة لقاءات خاصة ومنفردة كانت تُعقد بين الصدر والخميني في منزل الأخير[1]، ما يقطع الشك باليقين عن وجود قنوات اتصال وتعاون وتنسيق ومداولات وأمور سرية كانت تجري بين الرجلين.

ولاحقًا، سوف يظهر للعلن صدى هذه العلاقة التي كان يحكمها قانون داخلي يستند إلى شيء من السرية والتمويه، وذلك حين قام الصدر بجهود عربية ودولية مضنية لإطلاق سراح الإمام الخميني من سجون الشاه بعد المواجهة الدموية والساخنة بين الشعب الإيراني ونظام الشاه في حزيران من العام 1963 والمعروفة بانتفاضة 15 خرداد. وقد زار الصدر موفدًا من السيد أبي القاسم الخوئي مقرّ الأمم المتحدة لإجراء الاتصالات اللآزمة لعرض الأوضاع في إيران وشرح القضية بأبعادها المختلفة، ثم انتقل الصدر بعد ذلك إلى الفاتيكان وبعض البلدان الأوروبية للغرض نفسه فأجرى اتصالات مع كبار الشخصيات الأوروبية الفاعلة وأجرى العديد من المقابلات مع أهم الصحف العالمية لشرح قضية اعتقال الإمام الخميني. وقد أشاد السيد الخوئي بالنتائج الإيجابية التي حققتها هذه الزيارة مادحًا الجهود التي بذلها الصدر في هذا السبيل، وذلك حين أرجع سبب الإفراج عن الإمام الخميني من سجنه إلى حركة الصدر واتصالاته، فيقول: «إنّ إطلاق سراح السيد الخميني يعود الفضل الأكبر فيه إلى رحلة السيد موسى الصدر»[2].

---

(1) مركز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، **یاران امام به روایت اسناد ساواک**، تهران، بهار 80، جلد اول، ص53.

(2) نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، بيروت، لا نا، ط1، 1967، ص83 ـ 84؛ وانظر أيضًا: يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، دار بلال، بيروت، ط1، 2000، ج1، ص78.

ومع نفي الإمام الخميني إلى العراق بقيت الاتصالات بينه وبين الصدر على قدم وساق، وقد كُلّف الدكتور صادق الطباطبائي وهو ابن أخت الصدر بنقل العديد من الرسائل من الصدر والدكتور بهشتي إلى الإمام الخميني في منفاه؛ إذ يقول في هذا الصدد: «كانت بعض أسفار خالي (الصدر) إلى ألمانيا للاجتماع إلى الدكتور بهشتي، واستعراض آخر التطورات، ومناقشة الخطوات اللاّحقة، وكنت أُكلَّف أحيانًا بحمل رسالتيهما إلى الإمام الخميني في النجف، وكنت أحضر بعض اجتماعات التقييم العام، ولكن الجلسات التي يتخذون فيها مقررات فكانت مغلقة»[1]. ومن لبنان كان يُرسِل الصدر مبالغ مالية إلى الإمام الخميني التزامًا منه بخط الثورة وتحصينًا لمشروعها. وتُظهر إحدى الوثائق الأمنية عن إلقاء السلطات العراقية القبض على الشيخ حسن الحريري مبعوثًا من الصدر إلى الخميني وفي حوزته ثمانية عشرة آلاف ليرة لبنانية[2]. وعند اغتيال نجل الخميني الأكبر السيد مصطفى على يد النظام الشاهنشاهي سارع الصدر إلى توجيه برقية تعزية إلى الخميني الذي رد بدوره برسالة شكر ومحبة[3]. كما وأرسل ولده الثاني السيد أحمد

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص44. (الدكتور صادق الطبطبائي هو نائب رئيس وزراء أول حكومة للثورة الإسلامية في إيران وأحد مستشاري الإمام الخميني حتى رحيله. والدكتور السيد محمد حسيني بهشتي من ألمع رجالات الثورة. كان عضوًا في العديد من المجالس الثورية وانتخب رئيسًا لمجلس القضاء الأعلى. انتدب من قبل آية الله البروجردي ليتولى مسؤولية التبليغ في أوروبا وخاصة في ألمانيا؛ إذ أسس مجمعًا دينيًا ضخمًا في هامبورغ).

(2) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد أول، ص380.

(3) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص99.

المتزوج من ابنة أخت الصدر إلى لبنان للتباحث مع الصدر في أمور الثورة وشؤونها[1].

ثم تتوالى حلقات التواصل والتعاون وإرسال البرقيات التي تنقل إحداها تأييدًا من الخميني للصدر على التحركات الشعبية التي يقودها الأخير والهادفة إلى رفع الحرمان والمظلومية عن الشيعة في لبنان[2]. فيما تعبّر أخرى عن افتخار الخميني بالصدر لقيامه بتجنيد المجاهدين لمحاربة إسرائيل[3].

ويبلغ التفاعل بين الرجلين مبلغه الواسع، حينما يصف الصدرُ الإمامَ الخميني بـ: «الصدر الأكبر»[4]، وهو وصف لا يخفى على أحد دلالاته السياسية والدينية، وذلك في مقال شهير نشره في صحيفة (لوموند) الفرنسية مدافعًا عن أصالة هذه الثورة التي يتزعمها مَنْ حركتُه «تُذكّرنا بنداء الأنبياء»[5]. وهنا إشارة واضحة من الصدر إلى أن كل المصلحين الإسلاميين ومنهم الإمام الخميني كانوا يحرصون على تقليد أو محاكاة الأنبياء في فكرهم وسلوكهم وعملهم الرسالي، وأن ثورته تمتلئ بالإيحاءات والآفاق الثورية والروحية التي تخلّد أمجاد الأنبياء وصراعهم ضد الباطل.

---

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص81. (يكشف إبراهيم اليزدي أنه حضر لقاءً جمعه بالصدر والسيد أحمد الخميني ومصطفى شمران لمناقشة أوضاع الثورة).

(2) خليل حمدان وآخرون، **حركة أمل: السيرة والمسيرة**، دار بلال، بيروت، ط1، 2008، ج2، ص354.

(3) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد اول، ص98.

(4) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج9، ص219.

(5) المصدر نفسه، ص218 ـ 219.

والّلافت أكثر أنّه، وفي سياق الحديث عن شكل التكوينات السياسية لإنشاء حكم إسلامي في إيران مع ظهور بوادر النصر لصالح المعارضة الإيرانية، نجد الإمام الخميني وقد حسم أمر موقع الصدر في الحكم الجديد. وقد أكّد آية الله السيد محمد علي موحد الأبطحي وهو أحد كبار الشخصيات العلمية في قم المقدسة، عن حقيقة وجود جدل بين قيادات المعارضة وطلبة الإمام الخميني، الذين كانوا يدرسون عليه دروسًا في الحكم الإسلامي، حول ماهية الرئيس المقبل للجمهورية الإسلامية وشخصه وعن إمكانية وجود شخص يتمتع بالمواصفات التي ينشدها الإمام الخميني. يقول الأبطحي عن تلك الأوقات: «في الوقت نفسه الذي كان الإمام موسى الصدر يشكّل المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان كان الإمام الخميني يُلقي محاضراته في النجف الأشرف حول الحكومة الإسلامية، وذات يوم قلنا له: لنفترض سيدنا أنكم استطعتم إسقاط نظام الشاه وإقامة الحكومة الإسلامية في إيران فهل لديكم الشخص المناسب لتسلم الحكم وإدارة شؤون الحكم، فردّ الإمام الخميني: (نعم، لديّ السيد موسى الصدر)»[1].

وعلى ما يبدو، فإنّ الصدر كان في جو هذه الصورة، وكان على دراية بموقف الإمام الخميني، وأنّه سيكون في المستقبل القريب على رأس السلطة السياسية الجديدة في إيران. ويظهر ذلك جليًا حين أوعز الصدر لمدير مكتبه أن يقول لـ: (نبيه بري)، إثر كلام كان قد استفزه

---

(1) نقلاً عن: محمد علي مهتدي، **سلسلة مؤتمرات كلمة سواء**، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، ج4، ص72.

الأخير به ما يلي: «قل لصديقك [نبيه بري] أن ينتبه إلى أنّه يخاطب رئيس دولة إيران»[1].

وفي هذا الصدد، لا بدّ من القول أيضًا، إنّ الجهود التي راكمها الصدر على مدار سنوات وجوده في لبنان، والتجربة الغنية له في السياسة والاجتماع والتوجيه والإصلاح الديني والعلاقات الدولية، جعلته محط أنظار الجميع وليس الإمام الخميني فقط، الذي استفاد منه كثيرًا بفعل صِلاته الواسعة خصوصًا في الأوساط العربية، بأن مكّنه من أن ينشر مبادىء الثورة ومنطلقاتها ويعرّفها على الجمهور العربي الذي كان الإمام الخميني يعوّل عليه لمواكبة حالة الاستنهاض في المنطقة بأسرها. ومع دخول الثورة منعطفًا حاسمًا في صراعها مع الشاه تكفّل الصدر، نتيجة علاقاته القوية بالمراكز الإعلامية المتعددة في لبنان والخارج، بترتيب أول إطلالة إعلامية للامام الخميني على الجمهور الغربي من خلال صحيفة لوموند (Lemode) الفرنسية[2]. وهكذا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار معطيات السياق التاريخي لكي نفهم كل حلقة من الحلقات التي تشكل عند ربط بعضها ببعضها الآخر صورةً حية عما كان يدور من أحداث.

والواقع أنّ مسار العلاقة بين الصدر والخميني بقيت إلى حينٍ طويل، مشفوعة بالإيجابية ولم يعترضها أي حادث يعكّر صفوها، إلى أن أكّد الشيخ هاشمي رفسنجاني وجود حالة من التباين في وجهات النظر

---

(1) نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، دار مختارات، بيروت، ط 1، 2004، ص128.

(2) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص80.

في مسائل لم يُكشف النقاب عنها، ولهذا طلب إليه الصدر، بحسب رفسنجاني، القيام بدور مؤثر في هذا الإطار[1]، أي لإعادة العلاقة إلى سابق عهدها بعدما تعرضت على ما يبدو لعوامل سلبية معينة. ولعل سبب هذا التباين ومنشأه كان مرتبطًا بمسألة المرجعية ولكن من دون وجود أدلة كافية على إثبات ذلك أو نفيه سوى ما ذكره رفسنجاني[2].

والحقيقة أنّ إقدام الصدر على ربط المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بمرجعية السيد محسن الحكيم (العربية!)، يبدو أنه أثار حفيظة حاشية الخميني والمقربين منه ولاسيما ابنه السيد مصطفى الخميني. والمطلع على أجواء الحوزات العلمية ونشوء المرجعيات يعلم أنّ الحواشي المحيطة بكل مرجع هي عادة ما تسبب كثيرًا من المشاكل والحساسيات. وحسب ما اتضح من معطيات فإنّ مشكلة الصدر لم تكن مع الإمام الخميني نفسه بدليل ما ذُكر سابقًا من إيجابية العلاقة بينهما، ثم اعتباره أحد أبنائه[3]. وبحسب تعبير الشيخ علي حجتي كرماني «أنّ الإمام الخميني يُفسح له في نفسه موقعًا خاصًا، إذ كان يعتبره ابنه وربيبه وأمل الإسلام ومستقبله»[4]. بل كان التباين مع المتحمّسين لمرجعية الخميني والمتشددين في الولاء له، الذين كانوا يرون أنّ المفترض بالصدر، وهو أحد أركان الثورة، إلحاق المجلس الشيعي بمرجعية

---

(1) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص170.

(2) المصدر نفسه، ص171.

(3) نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، مصدر سابق، ص129؛ وانظر أيضًا: الوحدة الاعلامية المركزية حزب الله، **في رحاب الإمام موسى الصدر**، ص13. (وقد ذكر هذه المقولة الدكتور حسين كنعان في مقابلة أجرتها معه قناة ANB! ص10).

(4) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص66.

الخميني وليس بمرجعية أخرى. ولكن كانت وجهة نظر الصدر تقوم على اعتبارات ومعطيات لا تسقيم ولا تستوي على الرؤية التي ينهض بها هؤلاء، خصوصًا أنّ قيام المجلس لحظ تعقيدات لا تسمح بارتباطه بمرجعية إيرانية حتى لا تخرج بعد ذلك أصوات تربط بشكل تعسفي واعتباطي بين شيعة لبنان (العرب) وولائهم لنظام إيراني فإنه لا محالة سيأتي من يشوش ويعترض. فالأمر كان ينطوي على حساسية شديدة. إن هذه اللحظة لهي لحظة بالغة التعقيد، ويتوقف كثيرٌ من النجاح على استيعابها ومنع تحولها إلى لحظة انقسامية بسبب التموضع الحاد بين الصدر وأنصار الإمام الخميني. خصوصًا أن رفسنجاني يقرّ أن النزاع الذي وقع كان مصدره الأصلي والوحيد مسألة المرجعية[1].

وعلى مستوى الإمام الخميني فإنّه لم يظهر أنّه تصرّف تصرّفًا يوحي بوجود خلاف مع الصدر، بل كان متفهمًا للطبيعة اللّبنانية المعقدة، وللظروف الصعبة التي اكتنفت إعلان المجلس رسميًا، والمخاطر الشخصية التي يعيشها الصدر، ومقدرًا دوره في توفير الحماية للثوار الإيرانيين ولمساهماته في إيصال صوت الثورة إلى أوروبا وأمريكا وسائر أرجاء الوطن العربي.

بهذا المعنى أيضًا يمكن استحضار كلام الدكتور صادق الطباطبائي من كون: «الاستراتيجيا التي وضعت من قبل الإمام الخميني وطلابه قد استهدى بها الصدر ونفذها في لبنان ولكن بطبيعة لبنانية»[2]. وفي هذا أكثر من دلالة على وحدة الأهداف والمنطلقات وتطابقها بينهما، ولكن

---

(1) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص171.
(2) المصدر نفسه، ص44.

مع إدراك لما تنطوي عليه ظروف كل ساحة، عندما تتطلّب تكيّفًا موضعيًا يخدم القضية من دون التضحية والتفريط بالمبادئ. وإلى هذه النقطة يشير رفسنجاني بالقول: «كان الشبان الإيرانيون في لبنان، يريدون أن يأخذ السيد موسى موقفًا صريحًا، ويعلن عداءه للنظام، وكانت لهم خطب لاذعة في السياق، وبيانات يصدرونها في مختلف المناسبات، وهو أيضًا كان يدرك أن تحقيق رغباتهم ثمنها خسارة المكتسبات المهمة والقيمة، التي لم يكن الحصول عليها خاليًا من الصعوبات. مضافًا إلى أن هذه المكتسبات ذاتها، هي التي كانت توفر الدعم والحماية للقوى المعترضة»[1].

ونقف هنا عند هذا الحد، إذ سنعرض لاحقًا في هذا الفصل، من خلال الإطلالة على العلاقة بين المعارضة الإيرانية والشاه على الساحتين الإيرانية واللّبنانية، ما يُضيء أكثر على بعض الملابسات والمفارقات والأحداث التي تشكل بُعدًا هامًا من أبعاد هذه الدراسة.

ثانيًا: المرحلة النجفية، جاذبية البيئة والسعي لتعميق الرؤية

لم تحظ المرحلة النجفية أو الفترة التي عاشها الصدر في العراق بالدراسة المطلوبة، ولا سُلط عليها الحديث كثيرًا في الكتابات التي تناولت شخصيته وفكره وحركته.

وقد يعود السبب في ذلك إلى شُحّ المعلومات من جهة، أو لكون تلك المرحلة لم تكن قد أبرزت الصدر كشخصية سياسة وإصلاحية مكتملة المعالم والملامح، ليتمكّن كل باحث من رصد حركته الميدانية

(1) المصدر نفسه، ص171.

في المجالين السياسي والاجتماعي وفي حقل التجديد الديني، لدراستها والاحاطة بها عن كثب. ومهمة هذه الفقرة هي الاضاءة بما توفر من معلومات على حقبة زمنية تعتبر معبرًا طبيعيًا للولوج في المرحلة اللّبنانية.

يمكن القول بداية إن الطابع العام المميز لهذه المرحلة هو الطابع الفكري الثقافي ولكنها كالمرحلة الإيرانية فإن الاهتمام بالسياسة، عند الصدر، جزء لا يتجزأ من منظومة الاشتغال الفكري والتخصص العلمي، يرفض اقتطاعها وعزلها عمّا حولها. فالسياسة مكوّن من المكونات الثقافية العامة التي كان الصدر يرى أنّ عليه الاقتراب منها واكتشاف مبادئها ومصطلحاتها وقوانينها وموضوعاتها. ولا تأخذ بعضًا الدهشةُ كثيرًا إن رأى أنّ السياسة تقع عند الصدر في مكان أكثر تقدّمًا مما كان يمكن أن يتصوره. وهو الحالم بخلق إنسان متجرد بأسمى معاني التجدد والتطلع الإنساني والسياسي والروحي. خصوصًا أنه يرى أنّ المجال السياسي يجب أن يُطرق، من مدخل دور الدين في الحياة الاجتماعية، وكيف يمكن إسناد السياسة إلى أسس دينية مرجعية ثابتة لا تترك للفكر الإنساني النسبي وحده التمدد والتنامي بلا ضوابط، للحيلولة دون سيطرة الأهواء واختلاط المقاييس التي تسوّغ الحروب والمنافسات النزوية التي تُبقي المجتمعات البشرية في حالةٍ من الضعف والعجز والاستغلال. وبهذا التحديد يضع الصدر أول إجراء منهجي من شأنه التمييز بين ما هو حق ومقبول في السياسة وبين ما هو باطل ومرفوض. وليس ببعيد من ذلك كيف يمكن تشكيل إطار سياسي يرتكز إلى الدين للقيام بدور تغييري وإصلاحي ونهضوي تنعكس تأثيراته على أوضاع الأمة الغارقة في التخلف والهامشية وتحريرها من سطوة المتسلطين وإكسابها أقدارًا متنامية من المعنى والقوة.

ولا مجال في هذه الفقرة لأن نستعرض كل تطلعاته في هذا السبيل. إذ كنتُ قد جئتُ بهذه اللّمحة السريعة لأؤكد ما كان يجول في خاطر الصدر من اختلاجات كانت تدفعه للخروج من المحدودية في العمل العام إلى الآفاق الواسعة، فالمعركة التحررية شاملة في جبهتها الحضارية ومقوماتها الفعلية. ولهذا كان طبيعيًا أن تنطوي تجربته على قلق واشتغال عقلاني وميداني وإصراره على اكتشاف ما يمكن أن يعكس احترام المسلمين ووجودهم الفاعل في جيوبوليتيكا العالم. وكان باديًا من خلال طبيعة تفكيره وتطلعاته أنّه يبحث عن إجابات نظرية وعملية للأزمة السياسية ـ الفكرية التي أدّت إلى تذرر العالم الإسلامي وتشتته إلى كيانات متنافرة ومتناحرة، وسبّبت خضوعه للهيمنة الاستعمارية الغربية. وقد انطلق الصدر من اعتقاد أن المشاركة في الحياة العامة هو التحدي الحقيقي الذي يواجه المسلمين، وأنّ بإمكان المسلمين أن يكونوا جزءًا فاعلاً من سيرورة الحداثة والمعاصرة التي يعيشها العالم المتقدم. كل هذه الاختلاجات والانفعالات والتطلعات يمكن ملامستها من خلال الحوار الذي جرى بين الصدر وابن عمه المفكر والفيلسوف الكبير السيد محمد باقر الصدر وذلك قبل مجيء الصدر إلى لبنان، إذ يقول له: «لا يمكنني البقاء في الحوزة وأُرضي نفسي بالعمل داخل الحوزة على الطريقة التقليدية لمن يبلغون هذا المستوى للوصول إلى المرجعية. وإنني أشعر أن من واجبي أن أكون بين الناس وأن أبدأ بالتحرك من خلالهم ولا تكفيني الحركة الفقهية الاجتهادية. كلانا نسعى لهدف واحد ولكن بطريقتين مختلفتين»[1].

(1) السيد المغيب: فيلم وثائقي يروي سيرة ومسيرة الإمام موسى الصدر، مصدر سابق.

وقبل الخوض في شكل الاشتغال السياسي وطبيعته الذي قام به الصدر في العراق لا بد من التوقف حول الدوافع التي أتت به إلى النجف والفترة الزمنية التي قضاها هناك.

يُواجه الباحث بداية تساؤلاً غريبًا عن سبب انتقال طلبة حوزة قم المقدسة إلى حوزة النجف الأشرف، خصوصًا في تلك الفترة المحتشدة بعدد كبير من المرجعيات التي تحظى بمكانة علمية مرموقة، وتتمتع بالخواص والكمالات الجاذبة كآية الله العظمى البروجردي والحائري والخوانساري والقمي وأبي الحسن الأصفهاني وغيرهم ممن لهم باع طويل في الشريعة والسياسة. وعن سبب انتقال الصدر تحديدًا ـ وهو ابن مرجع له زعامته وامتداداته الشعبية ـ من الحوزة القمية إلى الحوزة النجفية.

والإجابة عن هذا التساؤل في شقّه الأول، له صلة بما التزم به فضلاء الحوزة من الإيرانيين ودأبوا عليه منذ مئات السنين بالهجرة العلمية إلى النجف الأشرف[1]. وهو أشبه ما يكون بالنوستالجيا الحنينية لأماكن تواجد أضرحة أئمتهم المشحونة بأقصى درجات الحب والولاء من قبلهم.

أما في ما يتعلق بالشقّ الثاني فيمكن ملاحظة الاعتبارات الآتية:

1 ـ تأتي هجرة الصدر إلى النجف كما يقول زميل الدراسة السيد محمد باقر الحكيم «... بسبب الأهداف العلمية باعتبار أن المستوى

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص85.

العلمي في حوزة النجف، حينذاك، كان لا يمكن أن يقاس بالمستوى العلمي الموجود في حوزة قم»[1]. فقد احتفظت حوزة النجف وهي الجامعة الأولى للشيعة كحاضنة للعلم والمعرفة بالخصوصية والفرادة واستمرارية هذه البرازة[2]، ما جعلها قبلة لكل من يسعى للاستزادة والارتقاء في المعارف الدينية.

2 ـ «... التواصل مع الأسرة، أي الفرع العراقي من أسرة آل الصدر»[3]، على ما يؤكده الإمام محمد مهدي شمس الدين. إذ من المعروف أنّ جده لأبيه وهو السيد إسماعيل بن صدر الدين بن صالح كان مستقرّا في العراق، وبلغ به المقام حتى تولى سدة المرجعية العامة. وفي الوقت الذي هاجر صدر الدين بن إسماعيل (والد الصدر) أرض العراق إلى إيران رغب أشقاؤه الثلاثة في البقاء والعيش في العراق[4]. من هنا يتضح أنّ أحد أبعاد عودة الصدر إلى العراق، بحسب هذا التحليل، هو التعرّف إلى جذوره في هذا البلد، والبحث عن قرب في تاريخ الأسرة سياسيًا وثقافيًا وعلميًا. ولكن يبدو لنا أنّ هذا الدافع لم يكن إلّا دافعًا ثانويًا وعرضيًّا، ولم يكن هو الحافز الأول والمحرّك له في نشدانه هذا الترحال. نعم، هو كان مهتمًا بالتواصل العائلي لكن لا نشعر أنّ ذلك يُرضي نزوعًا أساسًا لديه والذي من أجله حزم حقائبه إلى العراق.

---

(1) المصدر نفسه، ص94. (السيد محمد باقر الحكيم هو نجل المرجع الديني السيد محسن الحكيم وقد ترأس زعامة المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق).

(2) نقلاً عن: شبلي ملاط، **تجديد الفقه الإسلامي**، دار النهار، بيروت، ص52.

(3) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص104.

(4) المصدر نفسه، ص19.

3 ـ الطابع الرمزي الذي تمثله النجف الأشرف في ذهن طلاب العلوم الدينية ووجدانهم، إذ كان التقليد الشائع بين العلماء والمجتهدين أنّه لا بد من النجف الأشرف كمقدمة للخروج إلى البيئات الاجتماعية وإلى الحياة العامة بكل فضاءاتها. وعلى هذا الأساس ذهب الصدر إلى النجف بهذا السبب. أي لأنّ ذلك يُعدّ تقليدًا متوارثًا وعرفًا متّبعًا، وهو ما كان يعتقد به أيضًا الإمام شمس الدين[1]. وعلى الرغم من أن المرء لا يستطيع أنْ يحسم بشكل قاطع ما إذا كان الصدر ذهب لهذا السبب أم لا، مع رجاحة هذا الاعتبار، إلّا أنّ الإمام شمس الدين يزعم في سياق كلامه هذا أمرًا إضافيًا وهو أنّ ذهاب الصدر إلى النجف كان بغرض «تسطير التاريخ»[2]. وكأنّ في كلام الإمام شمس الدين ما يوحي أنّ الصدر أراد أنّ يملأ كنانته التاريخية ويحشد فيها ما يطمح أن يُنقل عنه ويذكر في حقه من أشياء خلال مسيرته وحياته. ولكن هذا الزعم منه يحتاج منا أن ندخل إلى عقل الصدر لنعرف ماذا كان يدور في خلده وعلى ماذا كان يرسو خياله الشخصي، وما مرّ ما هو إلّا مجرد احتمال يورده الإمام شمس الدين في سياق الحديث عن الدوافع التي حدت بالصدر للذهاب إلى النجف الأشرف. إلّا أننا نرى، مضافًا إلى ما تم تداوله، أنّ تتبع تجربة الصدر في العراق تمتد في اتجاه التعبير عن الجانب الغيبي الذي لا يفهم بالضرورة إلّا من خلال رسم بياني لمسيرته الإصلاحية وحركته السياسية منذ ولادته وحتى اختفائه. وهذا يعني ضرورة الاعتماد على بعض

(1) المصدر نفسه، ص103.
(2) المصدر نفسه، ص104.

الأدبيات الدينية ـ الميتافيزيقية لفهم الأبعاد الخفية في شخصية الصدر ومجالات حركته. مضافًا إلى أنّ التأمل العميق في طريقة تفكيره وأسلوب عيشه تُثبت أنّه بعيد عن التوجهات الفردية والميول الذاتية، بل إننا يمكن أن نكتشف بعض جوانب الصراع الفكري في نفسه نتيجة تزاحم التطلّعات الإيمانية واشتباكها مع ما تمتح به الحياة من علائق ومواقع سياسية واجتماعية كبيرة، وهذا الصراع في جزء منه يعبّر عن تخطّي الصدر للرغبات الشخصية والمكاسب المعرفية والعلمية ليدخل في قلق الهمّ الإنساني وشروط بناء النهضة الإسلامية[1] التي كانت عناصر أساس في رسم سمات شخصيته وخصائصها التي تبدّت في التزامه العميق، طريق إيديولوجيا رسالية إنسانية مشبعة بالتطلعات والإيحاءات الإيمانية.

4 ـ سعي الصدر للتواصل مع الرؤية التي كانت موجودة في النجف[2].

الرؤية القائمة على تشكيل مُتخيل عن الشيعة داخل مجتمعاتهم وخارجها، وتلك التي تُضيء في سماء الغد والمستقبل، لبلورة أفكارٍ وفرضيات عمل وتشخيصات حول شروط ومستلزمات استيلاد حركة إسلامية شيعية تتكامل مع بقية الحركات الإسلامية المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي. وقد تجسدت هذه الرؤية (مرجعيًا) بالسيد محسن الحكيم الذي، وبحسب وصف الإمام شمس الدين «كان يحمل رؤية مستنيرة وكان عنصر الحداثة عنده عنصرًا مهمًا، وجانب من مرجعيته كان يقوم على أساس هذه

(1) المصدر نفسه، ص94.

(2) المصدر نفسه، ص104.

الرؤية»[1]. وفي السياق نفسه يتجلّى كلام آخر للسيد محمد باقر الحكيم يصف فيه مرجعية السيد الحكيم بكونها «مرجعية مستقبل»[2]، وسبب ذلك هو إصرارها على أخذ مكانتها المركزية والدلالية في العالم الإسلامي، واستعدادها للارتقاء إلى مستوى التطلعات والتحديات الكبرى، عن طريق التصدي العام لمشاكل الأمة. مع ملاحظة مسألة هامة، وهي تفاعلها مع البيئات العربية والإسلامية وتعاملها مع المعطيات والوقائع والأحداث المستجدة والقضايا الأساس لا سيما منها القضية الفلسطينية. فتصدي السيد الحكيم للشؤون السياسية والاجتماعية كان من حوافز اتصال الصدر المباشر بهذا النوع من التطلع، الذي كان أيضًا هاجسًا موجودًا وهمًّا كبيرًا عند الوسط المقرب من السيد الحكيم آنذاك[3]، والذي كان يضم في عداده نخبة من المتميزين في الحوزة «. . . كانت تمثل الجانب التحديثي من المرجعية. . . لأن الجانب التحديثي للمرجعية يرى الأمور وفقًا لضرورات المرحلة المعاصرة»، وهذا ما شجع الصدر لينخرط داخل هذا الفضاء الذي يتسع لما يتمناه من أفكار للانفتاح على مستقبل مختلف[4]. أما تجسد هذه الرؤية (حركيًّا) فكان على يد السيد محمد باقر الصدر ابن عم الصدر، وأحد أبرز الشخصيات العلمية والفكرية والسياسية في تاريخ العراق المعاصر، والذي وُصف من قبل الصحافي الشهير إدوارد مورتمر

(1) المصدر نفسه، ص107.
(2) المصدر نفسه، ص99.
(3) المصدر نفسه، ص104.
(4) المصدر نفسه، ص106.

في مقال نشرته (الفينانشال تايمز) اللندنية بالرجل «الذي كان من الممكن أن يكون مانديلا العراق»[1]. فمن الواضح أنّ السيد محمد باقر الصدر كان أهم شخصية تعاطت الفكر السياسي والتنظيم الحركي من داخل المؤسسة الدينية النجفية. وقد أكسبه نشر كتابيه (**فلسفتنا**) و(**اقتصادنا**) شهرة واسعة في العالمين العربي والإسلامي، وحوّله ذلك «الى المنظر الأول للنهضة الإسلامية»[2]. وارتبط اسمه بحزب الدعوة الإسلامية تنظيمًا وتنظيرًا ونشاطًا سياسيًا فاتحًا أملاً كبيرًا بتدشين تاريخ جديد من الحرية والعدالة في العراق. ويمكن اعتبار الفترة التي عايشها السيد محمد باقر الصدر من أكثر الفترات خصوبة وإثارة في تاريخ العراق السياسي؛ إذ شهدت هذه الفترة إلى جانب تصاعد الحالة القومية وتناميها، سطوة التيار الشيوعي واكتساحه للساحة العراقية، خصوصًا مع وصول عبد الكريم قاسم إلى سدة الحكم وسقوط الحكم الملكي في العراق[3]؛ إذ دخل العراق وقتها في أتون اضطرابات داخلية صاخبة زامنت عربيًا نشوء الاتحاد العربي أو ما كان يُعرف بـ: (الجمهورية العربية المتحدة)، التي كانت تتويجًا لفكر قومي ونضال جماهيري تفاعل سياسيًا وعاطفيًا في العديد من الدول العربية، إلّا أنها أخفقت في الاستمرار بعد أن أُثير في وجهها كثيرٌ من الاعتراضات والتساؤلات والشكوك حتى غدت عرضة للاستحالة كواقع سياسي - جغرافي.

---

(1) شبلي ملاط، **تجديد الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) رؤوف عادل، **حزب الدعوة الإسلامية: المسيرة والفكر الحركي**، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ص8.

هذه المعطيات التراجيدية المتسارعة استنفرت الحوزة العلمية التي كانت تعيش أزمة انحسار في دورها، وضعف في حضورها، وزهدٍ في تعاطيها للشؤون السياسية. وبدأت تدرك من خلال مجموعة من العلماء الحركيّين وبعض الكوادر الواعية أهمية الشروع بتنظيم إطار نهضوي إسلامي ـ حركي ينطلق من الخصوصية الوطنية العراقية في سبيل دور مفترض للحركة الإسلامية في العراق وخارجها. فكان تأسيس حزب الدعوة الإسلامية، «الذي كسر الجمود الحوزوي وخلق مناخًا مسيّسًا في الوسط الحوزوي»[1]. فمن الواضح أنّ تأسيس الحزب قد رفع من مستوى الوعي لدى المؤسسة الدينية الشيعية بشكل عام، وغيّر في منهجية تفكيرها وفي آليات عملها، وعزز من أهمية تفاعل علماء الدين مع الأحداث السياسية واتجاهات التحول في واقع الأمة. ومن جانب آخر كانت الحركة الإسلامية تطمح إلى تحقيق ذاتها وتظهير هويتها عبر الموائمة بين تراثها العقدي وجذورها الحضارية التاريخية، وبين محاكاة التجارب الإسلامية المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي والاستفادة منها. من هنا، يمكن أيضًا فهم أحد الاعتبارات التي دفعت بالصدر للمجيء إلى العراق، والذي يكمن في الإحساس بالحاجة الملحّة للتواصل مع مشروع إسلامي طموح قابل للمحاكاة، ومع قياداته ممن شغلوا مواقع سياسية وفكرية وتنظيمية. يترصّد أعمالهم، ويتحرّى حيويّاتهم كمقدمة لبناء مشروعه وتشييده وتفعيله. ولا شك في أنّ الصدر وجد في أطروحة محمد باقر الصدر التعبير الأكثر تمايزًا ونضجًا وصلاحيةً في تثوير الوعي الديني والسياسي والثقافي والتاريخي

(1) فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة ـ الفكر السياسي الشيعي**، دار الكنوز الأدبية، ط 1، 1998، ص333.

واستنهاضه. خصوصًا أنّه عثر في هذه الأطروحة على ما يتقاطع، بمقادير كبيرة، مع مسوّدات مشاريع كانت تُحضّر من قبل مجموعة من علماء الدين في إيران كان الصدر أحدهم، ولكنها لم تبلغ وقتذاك حدَّ الاختمار الكلي والاكتمال النهائي. إن هذه الصورة الإجمالية تعبّر عن الفكرة الأساس التي كانت تسيطر على الصدر والتي تخفي وراءها طموحًا راح يتوسع في تطور لاحق ظهر جليًا على الساحة اللّبنانية.

وأفصحُ تعبيرٍ عن تلك الرغبة الكامنة لدى الصدر ما أشار إليه السيد محمد حسين فضل الله في معرض تعليقه على تلك الفترة فقال: «عندما انطلق ـ الصدر ـ إلى النجف كان السيد محمد باقر الصدر يعيش في هذا الجو وأسس للحركة الإسلامية، والسيد موسى كان يعيش عمق الحركة الإسلامية تفاعلاً وتجاوبًا وإيمانًا»[1]. والأمر كما نرى أعمق بكثير من مجرد رمزية النجف والأثر الجاذب لها في أوساط الطلبة، إذ لم يكن الصدر مهجوسًا، كما ذكر بنفسه، بالارتقاء إلى مقام المرجعية ولا طامحًا بتحسس معالمها ليحافظ على استمراريتها في آل الصدر. وعلى الرغم من ما له من رصيد متراكم معرفيًا واجتماعيًا وسياسيًا، إلّا أنه لم تكن له رغبة في توظيف أي من العناصر تلك، أو استجماع أي من الظروف التي يمكن أن توصله إلى هذا المقام الديني الرفيع. بل يبدو حرصه وحماسه شديدًا في القيام بدور إصلاحي قادر على إضفاء معنى قيمي للإنسان المسلم، وفي إيجاد غايات كبرى له لإعادة إنتاج حضوره في الوسط الذي يعيش فيه، وأن يكون مؤهلاً للاندماج في دورة الحياة الوطنية والعالمية بكل أحيازها ومستوياتها. ولقد أدرك كثيرون من حول

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص109.

الصدر ممن عايشوا مرارة تجربته الشخصية والسياسية والاجتماعية وقسوتها أنّ اهتماماته التي شغلت تفكيره كانت دائمًا لها صلة بأوضاع الأمة سياسيًا وحضاريًا، وأنّ هذه الاهتمامات لم تكن في ذهنه تتساوى وتتوازى مع أي مسؤولية أخرى حتى ولو كانت مسؤولية المرجعية، فقد كان توّاقًا بكل قواه العقلية والروحية للفناء في الرسالة التي يعمل لأجلها. وتأكيدًا على هذا المعنى يلاحظ السيد محمد حسين فضل الله أن الصدر «. . . كان يتحرك كعالم منفتح يريد أن يتجاوز بعض المألوف من الأشياء. . . وكان يفكر باعتبار أن المرجعية كانت تمثل في إطارها في ذلك الوقت إطارًا لا يتسع إلى طموحاته»[1].

إلى ذلك، يقودنا التساؤل السابق حول شكل الاشتغال السياسي للصدر وطبيعته في العراق إلى بيان الآتي:

أولًا: لقد كان تأسيس حزب إسلامي همًّا مسيطرًا على العديد من الرموز والشخصيات والقيادات الإسلامية خصوصًا في النصف الثاني من القرن الماضي، وقد وجد الصدر في الساحة العراقية المكان الأنسب الذي يساعده على استيحاء وتكوين مقاربات علمية واستراتيجية في ما يعتزم القيام به. كما وسيشكل وجوده في تلك البيئة فرصة للتواصل المباشر مع المساهمات الفكرية الحركية التي بدأت آنذاك تؤصل لمشروع إسلامي يعتمد في مبادئه على الإسلام، ويسعى لترجمته في مضامين اجتماعية وسياسية وفكرية. وقد أراد الصدر الاقتراب أكثر من ابن عمه السيد محمد باقر الصدر الذي كان أعدّ خططه لإطلاق حزب الدعوة الإسلامية

(1) المصدر نفسه، ص111.

كي «. . . يكون [الحزب] أداة العمل السياسية ـ الاجتماعية في حركة الإسلام في الواقع السياسي الداخلي والخارجي»[1].

والملاحظ، أنّ الفترة التي درس فيها الصدر في النجف (1954 ـ 1958)[2] جاءت متزامنة مع إنجاز السيد محمد باقر الصدر جزءًا مهمًا من مشروعه السياسي ـ الفكري، ودخوله مرحلة بناء الأدوات والأذرع الحزبية، ولم يكن يعوزه ليكتمل طموحه في الإمساك بالسلطة إلّا الوقت وتوافر بعض الظروف الموضوعية.

ولا شك في أنّ الصدر إن كان على اطلاع بمجريات هذه الوثبة الحزبية، فمعنى ذلك أنّ كوامنه قد استثيرت، وهمّته قد تضاعفت في سبيل اختزال المراحل لمقاربة الحلم المأمول. ويتراءى أيضًا تعمّده الوقوف معرفيًا على مناشئ التجربة الإسلامية في العراق عن كثب، والاحتكاك مع عناصر المشروع واستراتيجيات العمل التي اعتمدتها هذه التجربة في بواكيرها الحركية وتفتّحها السياسي، ليلج إلى العوالم التي كان يصبو إليها.

---

(1) رؤوف عادل، **محمد باقر الصدر بين ديكتاتوريتين**، المركز العراقي للإعلام والدراسات، ط 6، 2006، ص85.

(2) نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، مصدر سابق، ص54.
(يوجد تضارب في المعلومات حول المدة التي قضاها الصدر في العراق فمنهم من يعتبر أنّها أربع سنوات من 1954 حتى 1958، ومعظم المصادر على ذلك. وبعضٌ آخرُ كصهره السيد حسين شرف الدين يعتبرها سنتين فقط من 1956 حتى 1958 وهذا ما أكد عليه في كتابه: **الامام موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص97. ولكن الصدر يؤكد في مقابلة أجريت معه أنّه خريج النجف ودرس فيها أربع سنوات وعلّم فيها وهو يملك شهادات عدّة من السيد محسن الحكيم والسيد أبي القاسم الخوئي. انظر: يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج1، ص231)

ثانيًا : لقد خبر الصدر ظروف انكفاء الحوزة والمرجعيات الدينية عن العمل السياسي المباشر. والجدل الذي كان سائدًا وقتذاك حول مشروعية الانخراط في الأحزاب السياسية، باعتبار أنّ بعضًا كان يرى فيها صيغة غربية تفتقد المستند الشرعي لها. وكان الصدر بحاجة ماسّة إلى من يُؤصل هذه الفكرة على المستوى الإسلامي ويدافع عنها، خصوصًا أنّه من دعاة تشكيل أُطر حزبية تنظم حركة الجمهور وتستعطفه وتربيه وتبلور كينونته وهويته وتمنحه القدرة على التعبير عن نفسه والنضال من أجل حقوقه ومبادئه. فوقف شاهدًا على السجالات الفكرية والنقاشات النظرية بين مجموعتين: إحداها، تتمترس في ظل فكرة التقيّة وكون الإسلام دين عبادة وزهد، لا دين سلطة ومناصب ومنافسات سياسية وحزبية. ومجموعة أخرى، يتزعمها السيد محمد باقر الصدر، تنادي بضرورة تنشيط العمل الإسلامي السياسي من خلال الأطر والصيغ الحزبية الواعية. وفي أجواء احتدام النقاشات الفكرية والسياسية المجلجلة داخل أروقة الحوزة العلمية، كان للسيد محمد باقر الصدر رأي واضح، استقطب اهتمامًا كبيرًا وتأييدًا واسعًا من مناصريه، وجرّ عليه من جانبٍ آخر نقدًا قاسيًا وانفعالًا جماعيًا، حين لفت إلى «خطأ الفكرة القائلة برفض أي أسلوب غربي أو غير إسلامي، بدعوى أنه أسلوب خاطىء ومنافٍ للإسلام. فالأسلوب الذي يعتمده مبدأ من المبادئ ليس من الضروري أن يكون مرتبطًا بشكل مباشر أو غير مباشر بذلك المبدإ وإنّما يُمكن توظيفه بالشكل الذي لا يتعارض مع أُسس المبدإ أو العقيدة. فإذا كان التنظيم الحزبي هو الأسلوب الشائع

في الأنشطة السياسية في الغرب فإن ذلك لا يعني عدم إمكانية اعتماد هذا الأسلوب من قبل المسلمين»[1]. على أي حال فإنّ هذه الأجواء التي واكبها الصدر في العراق ساعدت على اختمار الأطروحة الحزبية لديه، وعمّقت عنده الحاجة إلى اعتماد روحية المرحلة الحضارية الراهنة ومعياريتها في تحديد ما هو الأصلح وتسويق المفاهيم القادرة على توجيه الجماعة الحزبية نحو تحقيق أهدافها.

ثالثًا : إنّ ابتعاد المرجعيات الدينية في العراق عن الدخول المباشر في الميادين السياسية، وانحسار دورها على صعيد الإجابة عن الإشكاليات الفكرية والتحدّيات المتصلة بالهوية والانتماء وغيرها من مسائل العصر. مع أنها ينبغي أن تحمل غايات متعالية وسامية للشعب العراقي في الوقت الذي تعبّر عن وجدانه الجمعي لا أن تكتفي بالطريقة الوصفية لمقاربة التطورات والأحداث، وملامستها مسًّا خفيفًا من الخارج، هذا كلّه أدّى من جهة إلى وقوعها في السلفية الانطوائية، ونقصد بهذا المصطلح عجزها عن الانتقال من مرحلة الفكر الدراسي إلى مرحلة التطبيق العملي التي تؤثر فيها على المجتمع وتساهم في تحريك تاريخه. ومن جهة أخرى، حالة من الضياع السياسي والفراغ الإيديولوجي لدى غالبية الشيعة العراقيين المتدينين الذين شعروا بتخلفهم عن النجاحات الهائلة التي تحققها شعوب متعددة على الرغم من الإمكانيات المحدودة قياسًا إلى إمكانيات الشعب العراقي الكبيرة

(1) رؤوف عادل، **محمد باقر الصدر بين ديكتاتوريتين**، مصدر سابق، ص93.

في الثقافة والعلم والاقتصاد. وفي المقلب الآخر نمت التيارات العلمانية والقومية والشيوعية من خلال وعي توفّر على فرص الاطلاع على الحراكات الفكرية والسياسية في العالم. ومن خلال بُنى حزبية وتنظيمية تجذّرت في الواقع العراقي واكتسبت بعدًا شعبيًا بالاستناد إلى مقومات ومرتكزات فكرية وحركية وسلطوية. وهذا ما جعل الأرضية العراقية في خمسينيات القرن الماضي وستينياته مجالاً خصبًا وحيويًا لهذه التيارات التي وصلت إلى الحكم وسيطرت على المشهد العام ودخلت بصراعات فكرية وسياسية مع القيادة الإسلامية الحركية المتمثلة بالسيد محمد باقر الصدر الذي تجاوز حالة الجمود في المؤسسة الدينية الأم، مكرسًا جهودًا جبّارة للرد على الأطروحات التي حملتها هذه التيارات، ولشرح المعالم والأسس العقدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية للإسلام، ومؤكِّداً على أنّ الإسلام دين يجمع بين الأبعاد الروحية والحياتية. كان الهمّ السياسي والفكري مسيطرًا عليه وكان يشعر بحاجة العراقيين إلى قيادة تدشن مرحلة سياسية جديدة تخرجهم من ضغط الظروف التاريخية والثقافية. وكان لطبيعة مساهماته الفكرية الفضل الكبير في الإضاءة على كثيرٍ من المسائل في العمل السياسي من خلال تقديم المعلومات النقدية والدقيقة والمتكاملة، والإجابة عن الأسئلة المباشرة، بعيدًا عن كل أشكال التلقين الدعائي. هذه الظروف جعلت السيد موسى الصدر، الذي واجه أوضاعًا مماثلة في إيران، ينخرط من جديد في معايشة تيارات من هذا النوع تشكك في قدرة الدين على إيجاد الحلول لمشاكل الإنسان وصلاحيته للرد حضاريًا

وسياسيًا وعسكريًا على منجزات العالم المتقدم. وهي في هذا ترى وجوب ابتعاد رجال الدين عن ممارسة النشاط السياسي والامتناع عن «الخيلاءات الدينية» في ما يتعلق بقوة الدين وتأثيره في حياة الإنسان وتعتقد أن الدين مضاد للتطور والتغير، وأن الجمود والانحطاط الموجود في المشرق سببه الدين لا غير. ومن خلال هذا الاحتدام الفكري والسياسي تمكّن الصدر من أن يُثري تجربته الشخصية، وأن يُوسّع من رؤيته المعرفية، تهيؤًا وتوثّبًا للمرحلة الآتية التي تتطلب منه مراكمة عوامل القوة والحجة والتنظيم.

رابعًا: إن الساحة العراقية في أواخر الخمسينيات ما انفكت تتغذى على المحاكمات الجدالية، وتتموضع فيها ظاهرة العنف الممارس بوحشية، والصراعات بين مختلف الأحزاب العقدية المشحونة بتوترات اجتماعية وثقافية حادة[1] فلم تكن الحياة الحزبية تقوم على التعددية والتنافس الإيجابي السلمي. وقد حرم هذا الواقع الصدر من أن يعيش تجربة سياسية مفتوحة كذلك الموجودة في الغرب. والتي كان للأحزاب فيها دورٌ في حسم مصير المجتمعات هناك وتطورها. وهذا ما يمكن معاينته ومشاهدته في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية. إذًا، المجال العراقي كان يقوم آنذاك على المداخلات الاعتسافية والغلبة السياسية. وفي أغلب الحالات فإن طواحين الغرائز الحزبية لم تكن تسمح

(1) فاضل الربيعي، **كبش المحرقة، نموذج لمجتمع التوميين العرب**، دار رياض نجيب الرسي للكتب والنشر، بيروت، ص272.

لأي فسحة للممارسة السياسية الطليقة. وهذا الأمر الذي لم يساعده على اختبار كثيرٍ من الآليات السياسية ومن الوقوف على تطور أداء القيادات الإسلامية التي كانت إمّا تعمل في السر والخفاء، أو تحتفظ لنفسها بهامش ضيق من الحركة في إطار التحفّظ والحذر الشديدين. ولكن ما توفّر عليه الصدر كان كافيًا للتعرّف على مشروع ابن عمه السيد محمد باقر الصدر في التأسيس والتأصيل للفكر السياسي والفكر التغييري الإسلاميين، والوقوف على محددات التقدم ووسائله في الخطاب السياسي الإسلامي. وكان هذا الأمر ضروريًا ليكون فاتحة البدايات لعهد جديد من العمل الحزبي والفكري المنظم.

يبقى أن نشير في ختام هذه الفقرة إلى أنّ الصدر تمرّس فقهيًا على المرجعين السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي، وحضر إلى جانب السيد محمد باقر الصدر والسيد إسماعيل الصدر درسًا خاصًا عند الشيخ مرتضى آل ياسين[1]. هذه الدروس لم تكن في سياق تنويع مصادره المعرفية فحسب، وإنّما في سياق توسيع علاقته مع المرجعيات الدينية التي يرى فيها الصدر سندًا وامتدادًا روحيًا وسياسيًا تضمن له عناية خاصة وفاعلية في العمل السياسي وقدرة أكبر على بناء موقعه ودوره وقوته في المجالات التي يتحرك فيها، واستطرادًا، ما يُسهم في بقائه في دائرة التواصل والتوازن بين التراث والحداثة، بين الثابت الإيديولوجي والمتحرك السياسي، وكذلك في ما يمكن أن يشكل نوعًا من تبادل الدعم والقوة القابل للتحويل والنقل والتوظيف بينه وبين تلك

---

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص91.

المرجعيات. وقد تجلّت بعض مظاهر هذا التعاون والتواصل بين الطرفين في أكثر من مناسبة، فحينما وجّه النظام السياسي العراقي تهمة إلى المرجع الديني السيد محسن الحكيم بالتجسس، تحرّك الصدر من لبنان وعبر مؤسسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ومختلف الوسائط الإعلامية والسياسية والجماهيرية لإنكار هذه التهمة، باعثًا ببرقيات احتجاج إلى الحكام العرب(1). وقد كان لهذا التحرك أثره الكبير في لجم النظام وسحب اتهاماته في حين تمظهرت العلاقة بين الصدر والسيد الخوئي عن طريق تعيين الصدر وكيلاً عامًا للخوئي والطلب إلى الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله أن يكونا معاونين له(2). فيما حرص الصدر على أن تكون العلاقة الأبرز مع ابن عمه السيد محمد باقر. وأراد أبوابها مفتوحة على مصاريعها، خصوصًا أن الأخير نهض بلغة محدثة تنشد الوحدة والعدل والمعرفة والسلام في الأمة والعالم. وهو الذي حازت أعماله وأفكاره أصالة استثنائية، وارتقى إلى سدة المرجعية وهو يحمل مشروعًا يتصل بساحة الحياة الاجتماعية على نحو نوعي وجديد وشامل لا ينفصل فيه الدين عن مسيرة التاريخ والشعوب الناهضة. فكانت العلاقة تستند إلى قدر واسع من الفعالية التنويرية في مسعى منهما لتغير محتوى الواقع القائم وإعادة بناء النظام السياسي للأمة استنادًا إلى الوحدة الضرورية بين الوعي والفعل وبين الإيمان والعمل. وفي الحقيقة فإنّ الترابط العاطفي والفكري والانسجام المنهجي في العمل السياسي بين الصدرين دال في حدّ ذاته على المدى

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج6، ص289.

(2) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد سوم، ص74.

الذي بلغته العلاقة، والتي أثارت حفيظة النظامين الرسميين العراقي والإيراني وريبتهما وعداوتهما، وتنسيقهما الجهود للتخلص منهما. وقد كشفت إحدى وثائق المخابرات الإيرانية عن ملاحقات سرية ـ استخبارية للصدرين في لبنان وعن ترصّدهما وتعقّبهما ومراقبة تحركاتهما واجتماعاتهما[1]. فيما تشير معلومات أخرى، إلى الخطوات السياسية والشعبية التي قام بها الصدر وتعمّده إثارة حفيظة النظام العراقي الذي ظهر إزاءها مستاءً من سياق ردود الأفعال الصادرة عن الصدر ومناصريه، ومن انتصارهما وتأييدهما للمرجعيات الدينية وللحركة الإسلامية في العراق. الأمر الذي ألجأ السلطات العراقية الطلب رسميًا من السلطات اللّبنانية إيقاف نشاط الصدر باعتباره جاسوسًا إيرانيًا ـ أمريكيًا. محذّرة إيّاها من أنّ عدم التجاوب مع الطلب العراقي سيؤدي إلى اتخاذ مواقف حازمة[2]. ومن دون أن ينتظر النظام العراقي السلطات اللّبنانية لاتخاذ اجراءات وتدابير بحق الصدر. سارعت المخابرات العراقية لتكليف شخصٍ لاغتيال الصدر في مدينة صور الساحلية غير أنّ العملية آلت إلى الفشل وكُشِف المتورط فيها[3]. هذا، وسنذكر في سياق هذا الفصل بعض الجوانب الأخرى التي تتصل بهذه المرحلة أيضًا.

ثالثًا: المرحلة اللّبنانية، مجازفات التأسيس وإشكاليات الحضور

ليس من السهل بناء تصور شامل للمفارقات والتجارب التي مرّ بها الشيعة قبل قدوم الإمام موسى الصدر إلى لبنان، والتي كان لها أبعادها

---

(1) المصدر نفسه، جلد اول، ص104.

(2) المصدر نفسه، ص467.

(3) المصدر نفسه، ص118.

وتأثيراتها في إطار أزمة هذا البلد الكلية. فلا أحد كان بإمكانه أن يُلغي معادلة الحكم الطائفي التي جعلت الشيعة خارج الامتيازات السلطوية الفعلية، وخارج منظومة الإسناد الخارجي، وهو الممر الإجباري إلى جنة الحكم، التي لجأ إليها السنة والموارنة على وجه الخصوص. ولا جرت الأمور على نحو منحت فيه السلطات السياسية الرسمية الفرد الشيعي شعورًا كافيًا بالمواطنة، ولا أوجدت لديه إحساسًا حقيقيًا بالانتماء إلى الوطن، بل بكونه من أقلية مهددة باستمرار بوجودها وأمنها؛ ما ولّد عنده حالة لا منتهية من القلق العام والتساؤلات المتصلة بحاضره وغده. وسبّب له صراعًا داخليًا عنيفًا، ونقمة على دولة لم تكن بحجم آمال العدالة والمساواة بين جميع اللّبنانيين. وغيرها من المشاعر الساخطة والهموم التي تتأرجح بين الطائفي والوطني. هذا الأمر استوجب تفكيرًا (بصوت عال) أحيانًا، أو (بحسيس خفي) أحيانًا أخرى، من قبل المرجعيات الدينية في إيران والعراق ولبنان، التي تلاقت على غير تنسيق، على ضرورة تنظيم وضع المسلمين الشيعة في لبنان. والحقيقة أننا لم نعثر ـ في خصوص هذه النقطة ـ على دلائل صريحة وكافية حول وجود اتفاق مسبق أو نوع من التواصل الضمني والتواطؤ الخفي بين مرجعيات النجف وقم ولبنان يحيط بحقيقة إرسال الصدر إلى لبنان وخلفيته. والأمر لا يتعدى حسب تصورنا ما هو متعارف عليه من اهتمام كل مرجعية دينية بأوضاع الشيعة في أماكن تواجدهم في العالم كله. وعلى نحو يقيني فإن الأحوال الصعبة للشيعة في لبنان كانت في سياق الهموم الطبيعية لهذه المرجعيات التي كانت تبحث عن لحظة التماس مع المستقبل تُخرج الشيعة من مستودع الأحزان والأسى التاريخي. على اعتبار أنّ من واجبها ومسؤوليتها

إرسال وكيلٍ من قبلها للوقوف على حالهم وتنظيم شؤونهم وتطوير وعيهم الديني والسياسي.

وعلى الرغم من قلة الكتابات حول هذا المفصل التاريخي، فإنّها تتمحور حول ثلاث روايات شكلت إطارًا لفهم الدوافع التي أوحت للصدر المجيء إلى لبنان.

الرواية الأولى: تدّعي أنّ عائلة السيد عبد الحسين شرف الدين، المرجع الديني الأبرز في لبنان في النصف الأول من القرن العشرين (المتوفى في: 31/12/1957)، قد وجهت رسالة إلى الصدر في قم تدعوه إلى المجيء إلى لبنان والحلول مكانه، بعدما ترك رحيل الإمام شرف الدين فراغًا هائلاً على المستوى الديني والمرجعي والسياسي لدى الطائفة الشيعية آنذاك. وكان السيد البروجردي زعيم الحوزة ومرجع الشيعة في إيران في حينه، والذي ربطته علاقة قوية بالإمام شرف الدين، ومربي السيد الصدر وأستاذه، قد أشار على الصدر عندما وصلت الدعوة إليه بضرورة تلبيتها[1].

الرواية الثانية: تقول إن آية الله البروجردي، وبصفته المرجِعِية الروحية، كان قد قرر في سنة 1950 أن يرسل عددًا من الممثلين المحليّين، من طلبته المبرزين، إلى عدد من الدول الغربية بغرض تقوية الحضور الشيعي في تلك البلدان ومواكبة المسلمين الشيعة هناك في تطلعاتهم الدينية. فأرسل محمد محققي لاريجاني إلى هامبورغ، ومهدي حائري يزدي إلى واشنطن[2]، واختير الإمام موسى الصدر للذهاب إلى

(1) خليل حمدان وآخرون، **حركة أمل: السيرة والمسيرة**، مصدر سابق، ج1، ص104.

(2) H.E Chehabi and Majid Tafreshi, **Musa Sadr & Iran**, OPCIT, p151.

إيطاليا[1] أو اليابان[2] ولكن الصدر تمنّع لأسباب غير معروفة. مفضلاً خيار الذهاب إلى لبنان وهو خيار كان قد جرى التباحث بشأنه بين البروجردي والإمام شرف الدين في إحدى رحلات الأخير إلى إيران؛ إذ شاهد والتقى فيها هناك الصدر وتمنّى عليه زيارة لبنان. وقد زار الصدر بالفعل لبنان عام 1955 وحلّ ضيفًا على الإمام شرف الدين الذي كان يتحدث عنه في مجالسه بما يُوحي بكفاءته وجدارته لكي يخلفه من بعده[3].

الرواية الثالثة: تقوم على نباءات واختلاجات وظروف نفسية وتاريخية متصلة بعضها مع بعضها الآخر. وإلى شيء من التأمل الداخلي، والحوار مع الذات، ومع آخرين في مدارات متوقعة، وغير متوقعة عن معنى وجود الإنسان ودوره اللذين لا تحيط بهما المدركات والحواس، لتشكّل أخيرًا في هذا التداخل والامتزاج بين العناصر والاعتبارات الداخلية والخارجية ما يمكن وصفه بـ: (الرؤية) التي تغتذي من المحسوس والمجرد. وبعبارة أخرى دخل الصدر في مطالعة النفس، أو ما يعرف بالاستبطان والفحص الباطني في ما يرتبط بدوره في الحياة. قد تكون هذه الحالة التي يمكن استنباطها من مجموع أحاديثه حول حياته الشخصية، هي التي أرشدته إلى موقعه ودوره، وهي التي أعطته إحساسًا بأن مستقبله في لبنان وليس في أي مكان آخر، خصوصًا أن النظر في مسار حركته وسيرتها وطريقة تفكيره ينسجم مع مستند هذه الرواية، ويومي إلى السِّر في امتلاكه حسًّا نابهًا مكّنه من تحديد الساحة التي

(1) المصدر نفسه.

(2) مقابلة مع سماحة العلاّمة الشيخ عفيف النابلسي.

(3) عبد الله شرف الدين، **بغية الراغبين**، الدار الإسلامية، بيروت، ج2، ص621.

يستطيع أن يُبدع فيها. ونحن عندما نشير إلى هذه الرواية لا نهدف إلّا لفهم أفضل يبلور صورة أوسع عن طبيعة عقل الرجل وحركته وتفاعله. وأن قدومه إلى لبنان لم يكن خاضعًا للمصادفات ولا للاعتبارات العائلية والمرجعية مع احتفاظنا بقيمتهما في سياق التحليل والتقييم، وإنما لأشياء أبعد من ذلك بكثير كما سنذكر ذلك لاحقًا.

وفي هذا الإطار يمكننا تسجيل مجموعة من اللحظات التي تتقاطع مع الروايتين السابقتين ولا تنفيهما بل يمكن وضعهما جميعًا في سياق واحد متصل.

1 ـ من خلال دراسة حياة الصدر، فإننا نجد أكثر من إشارة موحية بوجود استعدادٍ للتفكير بالعودة إلى بلد الجذور (لبنان)، وقد تكون دعوة أقاربه السادة آل شرف الدين هي التي أعطته إشارة التحرك، التي كان ينتظرها، نحو لبنان.

2 ـ اهتمام المرجعية الدينية في النجف الأشرف (محسن الحكيم ـ محمد باقر الصدر) بترشيح شخصية علمية عميقة وناضجة ومحيطة، بالذهاب إلى لبنان من أجل القيام بحركة إصلاحية واسعة. قادرة على إحداث تأثيرات لا على مستوى لبنان فحسب، بل على مستوى المنطقة والعالم الإسلامي[1]. فالمرجعية لم تكن تفكر حينما (قررت) إرسال الصدر إلى لبنان ابتعاث وكيل عنها كما هي العادة في ابتعاث الوكلاء إلى القرى والمدن لأسباب تُعتبر بديهية وطبيعية تقع في طريق توسيع انتشارها وتأكيد شرعيتها

(1) حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر: محطات تاريخية**، مصدر سابق، ص93.

وتواصلها مع مقلديها، بل جاء إرسال الصدر ضمن رؤية عامة وشاملة[1]، بمقدورها خلق مناخ ثقافي وسياسي جديد في سياق تطوير العمل الإسلامي على مختلف الساحات. وبإمكانها أن تخرجها من موروث الماضي الثقيل. وتُبرز وجهًا آخر للطائفة. وباختيارها الإمام قدّرت المرجعية أنّ بمستطاعها اختصار مراحل طويلة من العمل والمجهودات في حركتها الطامحة لإيجاد تغيير نوعي في أوضاع الشيعة في العالم الإسلامي.

3 ـ إنّ لبنان، هو الدولة الوحيدة في العالم العربي الذي يُعترف فيه بالمذهب الشيعي اعترافًا رسميًا، وهو أمر يُعتبر استثنائيًا وثمينًا لتأسيس وضع يسمح بتركيب الهوية التاريخية للشيعة في سياقات الواقع اللّبناني الحديث وثناياه. فلم يكن الاعتراف حادثًا تاريخيًا ـ إجرائيًا عاديًا، وإنّما قاعدة لنشوء (أمة شيعية) لها امتداداتها السوسيو ـ ثقافية والجغراسية والميتا ـ استراتيجية. مع استظهار لخزائن اللاهوت السياسي الشيعي وكوامنه المتدثّرة بمفهوم (المهدوية)[2]. والواقع أنّ ما كان يحتاجه الشيعة اللّبنانيون للظهور كقوة تشارك بنصيب وافر في شؤون الوطن، وأن يحوزوا المكانة المرموقة على خريطة العالَمين العربي والإسلامي، هو القائد القادر على إجراء عملية تحوّلية كبرى والعبور بالطائفة لتقصّي أبعاد

---

(1) المصدر نفسه، ص92.

(2) انظر في ما يتصل بهذا المصطلح والموضوع ما كتبه محمود حيدر في مقالتين: الأولى تحت عنوان: «**المواجهة بين طهران وواشنطن، تراكمات سياسية وثقافية أبعد من السجال النووي**»، على موقع www.awan com. والثانية تحت عنوان: «**التبصر الأخلاقي لمبنا ـ استراتيجيا المقاومة**»، المنشورة في: مجلة فكر، العدد 101، 2008، ص33.

نهضتها. وهذا معناه البحث عن الشخص الذي يصنع للشيعة كينونة تنظيمية متماسكة وفاعلة ومتمكّنة. في هذا السياق يقول الكاتب (يائير إيفرون): «بالرغم من عددهم فإن الشيعة في لبنان ظلوا من دون قوة سياسية واقتصادية مهمة. وكانوا مشتتين لكن هذا الأمر بدأ يتغير عام 1970 عندما أسس أحد كبار قادتهم الدينيين السيد موسى الصدر منظمة سياسية شيعية. وعندما بدأ الشيعة بتنظيم أمرهم وتوضيح مطالبهم بات يصعب مقاومة وجودهم[1].

4 ـ طبيعة لبنان المختلفة والمغايرة لطبيعة النجف المتحفظة، ولطبيعة قم البعيدة. ففي لبنان ونظرًا إلى البيئة المرنة والمتسامحة والهشة في الآن نفسه، فقد سُمح لشخصٍ كالإمام موسى الصدر أن يدخل ويمارس مهامًا استثنائية ومداهِمة ومباغِتة، مذهبيًا ووطنيًا دون محاذير كبيرة. وبعد نضالٍ شاقٍّ اتجهت حركة الصدر إلى الاكتمال عبر الحضور التعبوي والسياسي، كان فيها لبنان ميدان المواجهة الفكرية والسياسية والعسكرية مع العدو الصهيوني. وفي وقت كانت المنطقة بأسرها تغلي وتموج بالمتغيرات المتدفقة والهادرة. فإيران كانت ساحة صراع بين حركة مصدق مدعومة من العلماء وبين الشاه محمد رضا بهلوي، وبين الأخير وحركة (فدائيان إسلام) التي يقودها رجل الدين الشاب نواب صفوي. وفي مصر كانت ثورة يوليو في ذروة تأجّجها تلهب النفوس وتكسر الضغوط، وتحرّك العالم العربي من المحيط إلى الخليج في فوران للديناميات

(1) Evron Yair, **War and Intervention in Lebanon**, The Israeli - Syrian Detterence Dialogue, (London: Croom Helm), 1987.

الشعبية غير المسبوقة التي سيطرت على المشهد العام برمته. ولا شك في أنّ الصدر الذي كان يعيش «قلق الحركة»[1] الناجمة عن هذه الأوضاع، كان يحمل في نفسه تطلعات كبيرة، وحبًّا للمغامرة واقتحام المجاهيل. وكان يحتاج بالفعل إلى الساحة المطواعة والمنفتحة التي تستطيع أن تستوعب مشروعه بأبعاده الواسعة، حتى وإن كانت حركته ستؤدي إلى فتح الباب أمام الرياح الهوجاء![2].

في كل الأحوال، ففي بداية الستينات كان واضحًا أنّ عصر العمالقة، من المرجعيات الشيعية اللّبنانية، قد أخذ بالأفول، وأنّ استقدام الصدر كان «أمارة على نضوب سلائل العلماء المحليين»[3]، وأنّ مسعى التحديث الديني والاجتماعي والسياسي يتطلّب نجمًا تتسع همّته لآمال الشيعة المهمّشين والمحرومين. نجمًا يخرج عن تقليدٍ غاضت منه دماء الحيوية في مؤسسة المرجعية. كلّي الحضور، واسع الأبعاد والآفاق، يُعنى بإقامة علائق بينه وبين الطبقات الشعبية اليتيمة من أي رعاية أو مساندة، يتميز بمؤهلات وكفاءات يستطيع من خلالها فهم خريطة الطائفة ومركّباتها، ويتفرغ لشدّها وانتشالها من أوحال الماضي البئيس وأحواله. وهكذا كان، فقد وفد الصدر بداية في العام 1955 ثم في سنة 1957 وبعدها بسنتين أي في العام 1959 جاء بنية وإرادة الاستقرار في لبنان على الرغم من معارضة بعض أصدقائه وأقاربه في إيران. إلّا أنّه لهول ما رأى من مشاهد قاسية في مأساويتها، استجاب لنداء علا فوق الحسابات

---

(1) المصدر نفسه، ص111.

(2) Fouad Ajami, **The Vanished Imam Musa Sadr & The Shia of Lebanon**, I.B Tauris & COL TD publishers, London,1986, p219.

(3) وضاح شرارة، **دولة حزب الله**، دار النهار، بيروت، ط3، 1998، ص45.

الشخصية وتجرّد عنها، مدافعًا عن خياره الذي أعطاه أبعادًا قدسية ورسالية بالقول لمعارضيه: «لو ذهبتم إلى لبنان ورأيتم ما رأيت لذهبتم كلكم لتعملوا هناك»[1]. وحين اندهش المشرفون على مجلة (مكتب إسلام) على قرار الصدر المفاجىء بمغادرة المجلة قال لأحدهم: «موقعي ليس هنا... سأترك هذا المكان، هذا البلد لأذهب إلى لبنان، فمن لبنان ستسمع صوتي»[2]. وبالفعل ومنذ ذلك التاريخ سيصدح صوت موسى الصدر ليس في لبنان فحسب، بل في مختلف أرجاء العالم، مكمّلاً ما بدأه سلفه الإمام شرف الدين، حين وضع تصورًا لطائفة تسعى أن تُعدّ من ضمن أبرز الطوائف الأساس في البلد. وقد أكّدت الكاتبة الفرنسية صابرينا ميرفان مسعى الإمام شرف الدين في هذا المجال بقولها: «وكان آخر تجليات بُعْد نظره السياسي اختياره موسى الصدر خليفة له لكي يتابع هذه المهمة»[3]. هذه المهمة التي أطلّت على مختلف المنحنيات السياسية الداخلية، والتطلّعات الوطنية والقومية والإسلامية. وتحدّيات الاجتماع الشيعي اللّبناني بتعقيداته المتصلة بالخاص والعام، بالمعيش والتاريخي، بالآني والمستقبلي. حتى بدت الصورة للأزمة بين موسى الصدر وأخصامه داخل الطائفة وخارجها، صورة احتقانية ـ سجالية انفتحت على مجموعة من الإشكالات التي تتعلق بطبيعة حركة الصدر ذاتها ومسارها، وبالطائفة التي كانت تجتاز مرحلة محشوة بالضغط والقلق والتوتر. خصوصًا أنّ الصدر طال بنقده ونال بحركته طبقة رجال الدين وطبقة الإقطاع وطبقة رجال السياسة ما

---

(1) نقلاً عن: حسين شرف الدين، **مؤتمر كلمة سواء**، مصدر سابق، ج5، ص174.

(2) المصدر نفسه، ص175.

(3) صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي**، دار النهار، بيروت، ص505.

ولّد ردود أفعال حاذة وسجالات عالية النبرة، سنحاول الإضاءة على بعض مستوياتها في إطار فهمٍ أعمق لمشروع الصدر وما شابه من صعوبات، نشأةً ومسيرةً.

المستوى الأول: التنمية الدينية

خلال الزيارات التمهيدية للإمام الصدر إلى لبنان، وقبل أن يقرر الاستقرار بشكل نهائي عام 1959، قام بمحاولات أولية لاستكشاف أبعاد الثقافة الدينية داخل الطائفة الشيعية. ذلك أنّ إيمان كل مجموعة بشرية ينعكس بشكل واضح في أسلوب حياتها وسلوك أفرادها وعاداتها وأعرافها وميولها وأنشطتها وكيفية استثمارها للقيم المعنوية. والصدر في محاولاته تلك أراد أن يتحرّى طبيعة المناخ الديني، والموروث الإيماني لدى أبناء مذهبه. والحقيقة أنّه تفاجأ حين اكتشف الحياة اليومية بوقائعيتها وتفاصيلها وأمكنتها على هذا النحو من الضمور والسكونية. وشعر بصدمة كبيرة حين وجد الأرضية تفتقر إلى كثيرٍ من التعاليم والقيم والسلوكيات الدينية الأساس، عدا عن كونه وجد فراغًا هائلاً على مستوى العلماء والمبلغين والمؤسسات الدينية. كما لاحظ، في الفترات التي حضر بها إلى لبنان، وهي الفترات الممتدة من أواخر عقد الخمسينات إلى بداية الستينات، نكوصًا وتراجعًا للثقافة الدينية أمام صعود الإيديولوجيات والحركات العلمانية الحديثة وتقدمها، التي قلّصت من مكانة الدين ومساحته، وحدّت من دوره وفاعليته داخل البيئات الشيعية. هذا الواقع دفع الصدر لإدخال تحوّلات أساس في المجتمع الشيعي طالت في المصاف الأول أنماط التوجيه الديني والتربية والاتصال. واشتغل لاحقًا وبوتائر متصاعدة في توجيه القلوب والعقول

نحو أهداف الإسلام، محاولاً بكل جهده الارتفاع بذهنية الشيعة اللّبنانيين إلى المستوى الفكري والتسامي بها وعدم تصريفها في سياق مشاعر مرتجلة وأحاسيس ساذجة، فنشط في مختلف المناطق التي يتواجد فيها الشيعة من أقصى الجنوب إلى البقاع والجبل وصولاً إلى طرابلس والشمال، عبر سلوك قيادي ميداني أثار فيه الجوانب والأبعاد الروحية في الرسالة الإسلامية ومددها الإلهي. منطلقًا من ضرورة ازدواج الفكر والعاطفة، العبادة والعمل. والسبب في إصراره على هذا الربط بين المفاهيم والعواطف لكونه لا يريد أن يعيش النظرية المجردة بعيدةً عن مستلزمات الواقع واختباراته وتحدياته. وبهذا المعنى والمنحى نجح في إعادة الاعتبار إلى مفردات عبادية تقع في صلب الوعي الحقيقي لوظيفة الدين من خلال القيام بأداء صلاتي الجمعة والجماعة، وإحياء المناسبات والاحتفالات الدينية العامة، وكذلك ما يشع من أفكار وانفعالات ترتكز عليها إحيائية (الشعائر الحسينية) التي راهن عليها الصدر لصوغ الخطاب الديني والشخصية الشيعية بأبعادها الرسالية الأكثر عمقًا وتركّزًا ودافعية. وتعبئة وحشد الجماهير لصدّ سيل التحديات والمخاطر التي تواجه الشيعة في وجودهم وصيرورتهم. والحق أنّ الصدر أراد من وراء الاعتمادِ على (احتفاليات عاشوراء) بالخصوص بوصفها حالة وجدانية جماهيرية كبيرة، بناء كيان شيعي موحد ومنسجم ومنظم ومتماسك يساعد على إخراج الشيعة من واقعهم المتردي ويضع حدًّا لعجز تاريخي تأسّس على فروض الجبر والإقصاء والظلم. وفي هذا السبيل أيضًا عمل على إنشاء حوزة دينية مقرها في صور، وبنى المساجد وساهم في دعم العديد من الجمعيات والنوادي التي كانت تُعنى بإحياء المناسبات الدينية ورعاية الأوقاف والمصالح الشيعية لا

سيما منها جمعية البر والإحسان التي كانت تتخذ من مدينة صور الجنوبية منطلقًا لأعمالها[1]. وهنا نقف عند نص مهمّ للصدر نجد عرضه مفيدًا في سياق بناء صورة واسعة حول روح الدين وتعاليمه ومضامينه ومناهجه وحظوظه في النجاح يقول فيه: «يجب علينا أن نقود الناس في محنهم، ونبدي آراءنا في كل موقف. وأجوبتنا عن كل سؤال. فطالما تغيَّب الدين عن الحياة البشرية العادية. يجب عليه (رجل الدين) إعطاء صورة صحيحة عن الدين تتخطى الإطار الحاضر.

يجب علينا أن نبين كيف أن الدين يحرر ويدافع عن الحق، ويدافع عن العدالة، ويسعى في خلق التقدم. أما تحويل الشعارات إلى شعارات جديدة مقتبسة من الأنظمة اليسارية، أو اليمينية، فلا يحل المشكلة. لأن هذا أيضًا تبعية جديدة. فعلينا أن نعطي الشعارات الأصيلة: الدفاع عن الحق، عن العدل، مهما كان الحق، ومهما كان العدل. ثم وضع منهاجٍ جماعيٍّ في هذا الخلق، وفي هذا الوقت. فبالإمكان أن رجال الدين بالتعاون يضعون منهجًا وأسسًا، ولا أدعو إلى عودة السلطة الدينية، والحكم الديني، ولكن وضع الخطوط العريضة والنصائح العامة، حل المشاكل القائمة، وإعطاء الأجوبة العريضة، والنصائح العامة، حل المشاكل القائمة وإعطاء الأجوبة للمسائل المطروحة في هذا الوقت، ولعل رجال الدين بالتعاون وتبادل التجارب يتمكنون من إنقاذ البقية الباقية، ومن إعطاء الدور القيادي للدين في هذه الصور»[2].

يمكن القول إنّ الصدر قد أظهر براعة لافتة في مضمار التبليغ

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج1، ص86.

(2) من محاضرة في الجامعة اليسوعية، عام 1968.

الديني، وصنع لنفسه حضورًا طاغيًا في بيئة كانت حينها محكومة بالانغلاق والتقليدية والانقطاع عن قضايا العلم والعصر والحياة. وبذل كل ما لديه من إمكانات وطاقات في سبيل إحداث نهضة روحية وفقهية ومعرفية واعية لرسالة الإسلام ومفاهيمه وتشريعاته.

وعلى ضوء ما تقدم نحاول أن نرصد جملة من الأهداف التي كان يسعى لها الصدر:

أ ـ تقديم فهم وتفسير حي للدين. فقد كانت الفكرة الأهم لديه في هذا المجال هي تعريف الدين كمدرسة سياسية وعبادية تُعنى بدنيا البشر كما تُعنى بآخرتهم أي أن الدين يجب أن يكون مرافقًا لحركة المجتمع وتطوره ومشاكله وحاجياته المستجدة. وفي الوقت الذي يفترض أن يُعبّر فيه عن حاجة الانسان الداخلية، عليه أيضًا أن يتفاعل مع حركة الحاضر والتحديات المطروحة عليها. وتطلّب هذا الأمر من الصدر أن يعمل على ثلاثة مسارات. مسار يتصدى للذين لم يحظوا بأي نصيب من الثقافة والمعرفة الدينية. ومسار ثانٍ يساعد على تحرير المتدينيين من بعض الأغلال والعقد وتحفيزهم على التحرك على مستوى الطرح الإيماني والمفاهيمي الذي يطل على جميع قضايا الحياة الذاتية والاجتماعية. ومسار ثالث يقوم على مجابهة أعداء الدين ومن يرى وجوب فصل الدين عن السياسة فصلاً مطلقًا.

ب ـ الاجتهاد في أنْ لا يقع المسلم والمثقّف الشيعي فريسة الفلسفات والأفكار الغربية التي كانت تندفع بسرعة في العالم متجاوزة الهويات والقوميات الوطنية، ومؤثّرة على اتجاهات التفكير

السياسي والعقدي والمعرفة الإنسانية في كثير من مجالاتها في عدد كبير من البلدان. إذ بدت المجتمعات في العالم العربي إزاء المعطيات هذه، مطواعة جرّاء ما يكتنفها من فراغ روحي وعقدي ومن جفاف معرفي وانهزام نفسي وسياسي. مقدّرة أنّ مفاتيح نهضتها وحداثتها وتمدّنها وتقدمها وقوتها تكمن في تبنّي الأطروحات الغربية بتمامها. وكانت اللّحظة الزمنية وقتذاك داخلة في الجذرية والمحاججة، والدهشة والانبهار بما يرُوج من هذه الأفكار والفلسفات الغربية التي تستهدف تفريغ الإنسان المسلم في الشرق من ذاكراته ودينه ومعتقداته وانتماءاته. وكان على الصدر أن يقف مناهضًا ومتحدّيًا التوجهات التي تسعى من جهة، إلى نمو الحالة التغريبية التي عبّرت عن نفسها بانبهار أجيال بالنماذج الغربية. ومن جهة ثانية، إلى إقصاء الدين عن ساحة المجتمع والحياة خصوصًا في مناطق تواجد المسلمين الشيعة.

ت ـ تنشيط الثقافة الدينية وتنميتها في شتّى ميادين المجتمع، وتوفير الأرضيات المؤسسّية من أجل الترويج للطروحات الإسلامية بأساليب مؤثرة ومقنعة وجذّابة في إطار السياقات التالية:

1 ـ إعادة النظر في طبيعة الخطاب الديني وطريقة الاستخدام الصحيح والأمثل للنماذج الدينية.

2 ـ إعادة تشكيل المفاهيم الدينية وتفسيرها بما يتلاءم والعصر الذي يعيشه الناس.

3 ـ مناقشة الحضارة الغربية وقيمها ونقدها بشكل علمي ومدروس.

4 ـ توجيه المعتقدات والسلوكيات الإيمانية نحو العقلانية والمنطق، واجتناب الحالة السطحية في التعبير عن الرسائل الدينية وإبعادها عن الطقوسيات والأساطير.

5 ـ تعميق الجانب الروحي من خلال التأكيد على صلة الإنسان والحياة والكون بالله، والعمل على شحن العواطف والنفوس بالأفكار النبيلة والتعاليم السامية التي تحرّك الإنسان لممارسة أرقى أنواع البذل والتضحية والفداء.

انطلاقًا من هذه المرتكزات والأهداف نستعرض بعض النماذج التي أثّرت إيجابيًا في مسيرة التنمية الدينية وفي رفد مشروع الصدر الإصلاحي وإرساء بُناه الفكرية والمعرفية والتنظيمية.

أ ـ صلاة الجمعة:

إنّ مجرد إقامة مثل هذه الصلاة الممتلئة بالطاقة التعبيرية والحرارة الإيمانية والدلالات السياسية، كاد يكون أمرًا غريبًا في بيئة تقليديّة لم تعتد على الحراك الفقهي والسياسي المفتوح في شؤونها العبادية. ولم تتوفر على قيادة حركية ـ جماهيرية ـ تعبوية تدخل إلى ميدان العمل الدعوي بقوة وحزم، وقادرة على حمل لواء الرسالة في أبعادها الأكثر خفرًا وخطرًا وحساسية على المستوى الاجتهادي والسياسي المباشر، وبمقدورها تخطي كثيرٍ من الأعراف والمخاوف والهواجس النفسية والدينية والتاريخية. لقد تجنّب كثيرٌ من العلماء في ما مضى الدخول إلى هذا المجال المحظور على الشيعة لأسباب مذهبية ـ سياسية بالدرجة الأولى. فقد تكون حجة بعضٍ أن القفز المغامر يُعتبر تهورًا لا معنى له. فيما الحركة المتدرجة أكثر أمانًا وثباتًا وتتساوى مع التطور التاريخي لأي

جماعة. ولكن هذه الحجة استطالت أكثر من اللازم وكان لا بد من نقطة انطلاق تتفاعل مع الحاضر لا الماضي. فجاء الصدر واستطاع من خلال براعته وشجاعته أن يقيم هذه الشعيرة التي بدت في بداياتها محدودة من حيث الحجم والتأثير، ولكنّها تصاعدت شيئًا فشيئًا حتى تمكّن أن يعطيها الصفة الطبيعية، ومن ثم ينقلها إلى حيّزها الجماهيري ـ التجمّعي الكبير. فصلاة الجمعة هي فريضة عبادية ـ سياسية ـ اجتماعية وتعتبر من الفرائض التي تدخل في إطار المنظومة المفاهيمية ـ العملانية لما يسمى بالإسلام السياسي. كما إنّ إقامتها الدورية إسبوعيًا، يعطيها بعدًا تأثيريًا أكبر لجهة مراكمة الوعي الديني والسياسي لدى المسلمين الشيعة في لبنان الذين يحتاجون إلى المنبر الدوري والقيادة الحاضرة والمواكِبة القادرة على رسم الخيارات والسياسات العامة، وعلى صهر الإرادات والإمكانات في بوتقة حركة جماهيرية شديدة الزخم والفاعلية. هذا الإصرار والتأكيد من قبل الصدر على أداء هذه الصلاة يعكس بشكل واضح أحد أهداف الصدر وهو تأسيس وعي مجتمعي بقيم الإسلام. إذ وفق الأساليب القديمة لا يمكن للخطاب الإسلامي أن يكون حاضرًا، ولا للكلمة الدينية أن تتعمق في الوجدان، ولا للحالة الإسلامية أن تنتشر وتزدهر. كما إنّ الصدر أراد أن يحوّل هذه الفريضة ببعديها الزماني والمكاني إلى وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي والتعبئة الروحية والسياسية. وبالفعل أوجد هذا الجانب العبادي ـ التعبوي حالة شعبية واسعة لم يكن أحد يتوقع أن تغير في العقلية الدينية وفي الاتجاهات والولاءات السياسية. وكأنّ الصدر أدرك ما لم يدركه سواه ممن عملوا في الحقل الدعوي، من أنّ الاحتكاك المباشر مع الناس أفعل في إنتاج الوعي الإيماني والتبصّر الخُلُقي وتوليدهما، وأسرع في اكتساب الجماهيرية

وفي تظهير القوة السياسية وإبرازها ضمن معادلات الحراك السياسي داخل الطائفة وخارجها. وبهذا التجسيد العملي لهذه الفريضة أعلن الصدر بشكل قاطع انتهاء الأسباب التي منعت إحياء هذه الفريضة تاريخيًا، وزوال الصورة القديمة التي حكمت علاقة الناس بالعلماء ورجال الدين والتي أدّت إلى انحسار التفاعل بينهما ما انعكس سلبًا على دور المؤمنين في ساحات العمل السياسي والاجتماعي وحضورهم.

يمكن القول، إنّ الصدر استطاع أن يستظهر إحدى الوسائل المهمة والجريئة التي تدخل في صلب الوظيفة الموكولة على عاتق علماء الدين، التي لا يمكن أن تتبلور إلّا في ظل التعامل الجدي فقهيًا معها. وتمكّن من خلال هذه التجربة الرائدة أن يجلّي كثيرًا من المعاني والقيم الدينية في وقت كان الدين يتعرض لأقسى الحملات ضراوة.

ب ـ المحاضرات القرآنية والعقدية:

خلال سنوات حركته ونشاطه في لبنان ألقى الصدر مئات المحاضرات القرآنية والعقدية في أكثر من مكان وفي أكثر من مناسبة. وكان محور كلامه الإنسان في كل أبعاده المتعلقة بالخلق والخُلق والطبيعة وبالعلاقة مع الله. وجلّ مآله تأسيس قاعدة فكرية على نصاب الدين الإسلامي، وتفتيح القلوب والعقول على مكتشفات ومعارف مستمدة من التصور الديني ومن القيم المقدسة للإسلام، بما يتجاوز الموقف الجزئي والعارض إلى الحقائق المتأصلة والثابتة. وقد تميّزت هذه المحاضرات، التي جمعها يعقوب ضاهر في جزئين، بالشمولية وتنوع الشواغل المنبثقة عن متطلبات النهوض بالوضع الشيعي الخاص والوضع الإسلامي العام. هذه المحاضرات، المليئة بأفكار منهجية،

تؤلّف مصدرًا ضخمًا وتضم رؤى خصبة تعبّر عن الأسلوب الخاص الذي اختاره الصدر في مسار هداية الإنسان نحو الخير والسعادة. وفي رسم معالم المعرفة السليمة والسلوك القويم، من خلال التركيز على مبدإ التوحيد، الذي يُعدّ محور النظام المعرفي والقيمي في الفكر الإسلامي. نراه في محاضراته ودروسه يعمل لأجل أن يكون الإيمان التوحيدي منطلقًا لجلاء مرآة الفؤاد وتزكية النفس وتنقية الباطن. وهو بذلك يشير إلى الإيمان المتوقف على طرق الترويض والتهذيب وشرائطهما، والمنفتح على قضايا التأمل والإشراق. فيما يتجه من جهة أخرى ليؤكد أنّ المعرفة التوحيدية تنظّم العلاقات الاجتماعية والحقوقية والسياسية. وفي هذا الخط الفكري يكون الميدان السياسي أيضًا من الميادين التي تؤثر فيها الأفكار التوحيدية وتوفّر إمكانية الدخول في نظام إلهي يجيب على إشكاليات الحياة السياسية ومسائلها والتباساتها وشروط الانتصار والغلبة داخلها. وعلى الدوافع التي يُباح بها، والدوافع المعاكسة التي تمثّل أهواء ومصالح استغلالية غالبًا ما تكون لها نتائج تدميرية وكارثية على الإنسان والمجتمع. وعلى طبيعة الحكم ومصدر مشروعيته ومساحات اشتغاله وغيرها من الأمور المتصلة التي تشكل مدار التفكير والنقاش والمحاججة في الفضاء العام للحياة السياسية المعاصرة[1]. بعبارة أخرى يحاول الصدر الإعداد لبيئة توحيدية يكون فيها المنهج التوحيدي هو الموجّه للأعمال والأنشطة الاجتماعية والسياسية. ويكون فيها الفرد الذي يؤمن بمبانٍ عقدية توحيدية مكلّف في تطبيق ما يؤمن في نطاق حركته وتعاملاته[2]. في ضوء ذلك، لاحظ الصدر أنّ إخراج

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج11، ص37 ـ 43.

(2) المصدر نفسه، ص55 ـ 66.

المسلمين الشيعة في لبنان من حالات الانكفاء والضمور السياسيين، يحتاج إلى إحداث خرق كبير في نوعية القيم، وتأسيس رؤية جديدة وفهم جديد إزاء علوم القرآن والعقيدة، واستبدال المفاهيم التي تروج هنا وهناك والتي تتصف بطبيعة انهزامية قعودية غارقة في الحيادية والسلبية، بمفاهيم عملٍ وأنظمةٍ وقيمٍ جديدة تُبتنى على أساس اللّانهائية في الإيمان بالله أي تلك التي تجعل الإنسان في حركة دائمة لا تتوقف، تحفّزه على العمَل والبناء والعمران وخلق الحياة[1]. ولا ريب في أنّ الصدر في سياق منهجه أراد رسم اتجاه متقدم في فهم المعطيات القرآنية والعقدية يسير في ضوئها الفرد الشيعي مطمئنًا إلى طريقه ومتطلّعًا بإيجابية وأمل إلى ما يستهدفه من مُثُل. وفي هذا الإطار انتقد بشدة في مقام الاحتجاج والجدال التفسيرات والتأويلات البعيدة عن روح الحياة، وأطلّ عبر مداخل متعددة على مقاصد النص القرآني انطلاقًا من فلسفة بعث الرسل والأنبياء، والغاية من الوحي ورسالات السماء. أو ما يدخل في نطاق ما صار يُعرف حديثًا بفلسفة الدين ودور السماء والوحي في الحياة الإنسانية[2]. وما يتصل بنحو آخر بـ: (الميتاستراتيجيا) التي تعني «حضورية الإيمان الديني والاعتقادات الغيبية في تشكيل الزمن السياسي وصناعة التاريخ»[3].

إنّ الأهمية في انشغال الصدر بالموضوعات القرآنية والعقدية تكمن في طبيعة نظرة أي مصلح إسلامي إلى الحياة الإنسانية ككل. ولو تتبعنا

---

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص29 ـ 36.

(3) محمود حيدر، **لاهوت الغلبة، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009، ص336 والغلاف.

حركات الإحياء الإسلامي التي انطلقت من العالم الإسلامي بغرض إعادة الهوية الإسلامية إلى أصالتها ووهجها، للحظنا أنّ نداء العودة إلى القرآن والمبادىء العقدية وبعث قيمهما هو في طليعة الدوافع التي اتسمت بها هذه الحركات. وعلى هذا، قلّما نجد رمزًا من رموز الإحياء الإسلامي، لم يرتبط اسمه بمشروع قرآني ـ عقدي، أو لم يترك أثرًا في هذا المضمار يدعو فيه إلى التمسك بالمرتكزات العقدية والمفاهيم القرآنية كمرجعية في المعرفة والهداية، وكمنطلق لاستئناف الفعل الحضاري وابتعاث دور الأمة في شتى المجالات.

ج ـ تأسيس معهد الدراسات الإسلامية:

إذا شئنا أن نعرف مدى التغيير الذي أحدثه الصدر في الأفكار والقناعات والخيارات لدى عامة الشيعة في لبنان فعلينا أن نتوقف عند الخطوة الكبيرة التي قام بها وهي تأسيس مدرسة دينية تخرّج دعاة ومبلغين وعلماء يحملون الفكر والرؤيا الدينية والإصلاحية التي يحملها الصدر. ومع أنّ تأسيس المدارس الدينية لم يكن شيئًا غير مألوف في بيئة الشيعة اللّبنانيين، فهي كانت على امتداد قرون طويلة حاضرة وراسخة ورائجة تمسّكًا بتراث قديم لا ينفك يعبّر عن نفسه في الفضاء العام للثقافة الشيعية وبتراكم معرفي على جانب كبير من الأهمية ولكن اعتناؤه بهذا الأمر كان بغرض تمكّنه من تطوير الحياة الدينية والثقافية وإدخال أنماط جديدة من الآداب والمسلكيات والأفكار الكفيلة بتحرير الفرد من عبودياته الاجتماعية والسياسية. وبعبارة أخرى كان الصدر مهتمًا بالسيطرة على آليات اشتغال اللّغة الدينية وكيفية انبناء النص الديني والمعنى الديني وطرق توظيفهما واستخدامهما في مجالات الفكر

والسياسة والاجتماع، وما إذا كانت دلالاتهما تعبيرية ـ توصيلية، أم اصطلاحية ـ انغلاقية وغير ذلك مما له تأثير في تجذير الإسلام في الواقع التاريخي بدلاً من أن يبقى مفهومًا مثاليًا مجرّدًا خارج إطار الزمان والمكان. ولعله بهذا يستطيع أن يستكمل، ما بدأه السيد عبد الحسين شرف الدين والسيد محسن الأمين وغيرهما من العلماء المتنورين، بناء (ألسنية دينية) تحرر التفسيرات الجامدة، وتجّدد الواقع الديني بكثير من أبعاده. خصوصًا أنه ينظر إلى علماء الدين بوصفهم أشخاصًا منتجين للنص والمعنى والموقف الديني. وبسبب ذلك تتعزز مهمتهم ومكانتهم ودور المعاهد الشرعية كمصدر من مصادر الوعي والتغيير الاجتماعي والثقافي. وعليه فقد حاول الصدر منذ مجيئه أن يدفع بالعمل الديني قُدمًا إلى الصدر، وأن يجسّد الالتزام الأخلاقي في الوسط الاجتماعي، وأن يصحح النظرة الخاطئة عن الدين، آخذًا على عاتقه مهمة تشكيل فريق من المتخصصين بالحقل الديني وإعداده علميًا وروحيًا ليضطلع بمهمة التبليغ والإرشاد والتوجيه وتعريف الناس أصول دينهم ومذهبهم، ودعوتهم إلى الإيمان العملي، وممارسة دورهم الرسالي على هذه الأرض. فكان أن أسّس معهد الدراسات الإسلامية في صور عام 1964[1]، أو ما يصطلح عليه في أوساط رجال الدين الشيعة بـ: (الحوزة). وقد انتسب إليه العشرات من الطلاب الذين اعتمد عليهم الصدر في ما بعد لنشر الفكر الديني الشيعي في لبنان وبلاد المهجر وترويجه[2]. ولقد كان همّ إنشاء حوزة دينية واحدًا من الهموم المركزية عند الصدر لإيجاد صلة بين الفقه والواقع، وتعميق الشعور بالدين خارج سياق الحركة النمطية الاحتجابية

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج1، ص101.
(2) مقابلة مع سماحة العلامة الشيخ عفيف النابلسي.

التي أصبحت ديدن العلماء التقليديين، إلى مستوى الفعل الحضاري والإيديولوجي، كي يستطيع الدين استعادة وظائفه بصفته ملجأً للبشر المضطهدين وملاذًا للمستضعفين، ووسيلة لإحقاق الحق وتطبيق العدالة على الأرض.

ضمن هذه الرؤية وهذا المسار سعى الصدر لبناء مؤسسة دينية تستطيع تهيئة كوادر كفوءة مؤهلة تحتل مواقع حساسة في قيادة الجماهير، وقادرة على إحداث تغيير جذري على مستوى الوعي والمبادرة والعمل. وهو لهذه الأسباب كان يعبّر بقوة وباستمرار عن همّ تحديث الحوزة، وآليات العمل والعلاقات والروابط داخلها خصوصًا في ظل الإشكاليات والتوجّهات التي أثارها العلم المعاصر واستطاع من خلالها أن ينتزع كثيرًا من المكتسبات ويحتل كثيرًا من المساحات. وهذه التحديات تفترض خطابًا دلاليًا كثيفًا يتمسك بلغة تحليل عميقة، ويتجاوب مع الواقع الإنساني بكل حاجاته ومطامحه. ليعود الدين هو المرجعية الأساس التي يستعصم بها الناس في أوقات الشدة الروحية والفكرية والاجتماعية وفي كل وقت.

هذا وقد توجد حاجة إلى التأكيد بأن الكيان الحوزي تَنازعَه خطان في الاجتهاد، أثّرا بشكل واضح في تطوره وجموده، وفي نجاحه وإخفاقه، هما الخط التجديدي، الذي يؤمن بالمبادرة والارتباط بالناس بكل الممكنات والأساليب والآليات المعاصرة. وخط آخر أكثر انشدادًا إلى الماضي وأكثر التصاقًا بالنماذج والصور والأدبيات التقليدية المحافظة. وقد التزم الصدر الخط التجديدي الذي يجعل الحوزة تعيش في خضم الأسئلة الدينية والحضارية، ومندكّة بقضايا المجتمع وأزماته

ومتحوّلاته وأكثر مسؤولية في توليد الوعي الإسلامي وتنشئته وتنشيطه في أحيازه المختلفة، وأكثر انخراطًا في مشاغل الأمة وأحوالها بحيث تصبح الحوزة قوة دافعة للنهوض وتوجيه الحياة العملية والسلوك العام.

وفي ما يدخل في مجال الإصلاح الحوزوي فقد كانت للإمام رؤية حول طبيعة المنهج التدريسي، وهو كان يعتقد إلى جانب كثير من الباحثين والعلماء والمفكرين أنّ المشكلة التي ساهمت بتراجع الحضور الإسلامي، ورافقت همود الثقافة الإسلامية تكمن في المناهج الدراسية للمؤسسات الدينية الإسلامية. الأمر الذي يرى الصدر فيه أنّه بحاجة إلى تقويم وتصحيح وإعادة ترميم وبناء للمعرفة الدينية وفقًا للأبعاد الزمانية والمكانية بشكل أساس، وإنتاج ما يُعرف بفقه الواقع الذي يُعنى بالتحدّيات والأسئلة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والقانونية. وهو ما يُصطلح عليه بالفقه المقاصدي، تمييزًا له عن الفقه الفردي. وهو الفقه الذي يطلّ على أوضاع الأمة العامة ويستهدف تنظيم المجتمع وحاجاته. من هنا كان همّ الصدر يتركز في إكساب طلبة العلوم الدينية المعارف والمهارات التي يحتاج إليها المجتمع. ورفدهم بالخبرات والتجارب التي تمكنّهم من الإجابة على التساؤلات التي يطرحها الناس على علماء الدين. ونتيجة للجهود الكبيرة التي بذلها على هذا الصعيد، فقد شهدت الحوزة في عهده نشاطًا واضحًا وارتفاعًا في أعداد الطلبة الوافدين من شتى المناطق الشيعية اللّبنانية والبلدان الأجنبية.
وجاء ذلك ضمن مخططه الذي كان يهدف لتحقيق اكتفاء كامل يضمن في المستقبل سدّ الفراغات والنواقص والحاجات في أغلب المناطق الشيعية التي كانت تفتقر إلى علماء ومبلغين وفي المدارس الرسمية التي كان نصيب طلّابها من العلم الديني ضئيلاً. كما إنّ تواجده في صفوف

المسؤولين والمدرّسين في الحوزة شجّع كثيرين على ارتياد معهد الدراسات في صور، وزاد من الإقبال على العلوم الدينية خصوصًا من الطلبة الأفارقة. الذين دخلوا في اهتماماته في مرحلة مبكرة. ولعل معهد الدراسات، وهذا الأمر غير معروف إلّا بشكل ضعيف جدًا، من المعاهد الأولى التي عنت بالعنصر الأفريقي لتعليمه وتربيته، وهذا بالفعل يؤشر أيضًا إلى الإطار الواسع الذي كان الصدر يطمح للتحرك فيه، مستهدفًا إيجاد جسور تواصل ديني وثقافي بين الحوزة والبلاد الأفريقية.

المستوى الثاني: الصدر ورجال الدين، أزمة منهج وتعايش

لم يكن أحدٌ من رجال الدين الشيعة يتوقع أن ينهض الصدر بهذا الدور الخطير والضخم في مرحلة من أكثر مراحل المسار السياسي اللّبناني حساسية وتعقيدًا. ولم يكن أحدٌ منهم يرى أنّ الصدر، وهو الآتي من بيئة أجنبية، بمقدوره أن يُنجز هذا التحول الكبير في الوضع الشيعي.

الصدر الذي أظهر كثيرًا من البراعة في أساليب عمله، قدّم نموذجًا جديدًا لتعاطي رجل الدين مع هموم الإنسان وقضاياه الدينية والسياسية، ولفت الأنظار إليه بسبب جِدة الطروحات التي حملها ودعا إليها وحداثتها وجرأتها، خصوصًا داخل الاجتماع الشيعي الموصول بجملة من التقاليد الدينية والثقافية المركبة. الأمر الذي عرّضه لشتى أنواع النقد والتحريض، ولألوان قاسية من المحاربة والطعن سياسيًا واجتماعيًا، بهدف إسقاطه والحدّ من دوره الذي طغى حتى على أدوار علماء كبار كان لهم تأثيرهم ونفوذهم على شريحة واسعة من أبناء الطائفة. وقد أثار نجاحه الميداني ـ الشعبي حفيظة عدد من رجال الدين الشيعة الذين لم يتمالكوا أنفسهم إزاء شخصية، ذات بُعدٍ مسرحي وإيقاعٍ سريع، كسرت

السياق العام القائم على (الدروشة) والكسل السياسي والثقافي؛ فعملوا على تصيّد بعض مسلكياته في قلب مجراه ومسعاه الحي والمغامر، وتتبع خطواته أو «شقاواته» التي تعكس في الحقيقة مستويات الوعي المختلفة وطرائق التعبير المتباينة بين مشروع الصدر الحرّ الذي يحمل رؤًى وأبعادًا وقضايا ذات علاقة جدلية ومعرفية بوعيه كإنسان يجاهد على هذه المساحة الجغرافية، وبين سكونيتهم الراسخة رسوخ المجتمع التقليدي، الذي لا يستسيغ ما هو مفاجىء وجديد. فنُظر إلى أفعاله وكأنّها مرض سرطاني ينتشر في جسم البيئة الشيعية الهاجعة على ما هو مركوز ومتوارث. وتحوّلت بعض محطّاته السياسية والثقافية، كإلقائه محاضرة في كنيسة[1]، أو إقامة احتفال في قاعة سينما[2]، مناسبة لإثارة الشكوك وتأليب الناس ضده. لقد شكلت مثل هذه الأفعال من قبل الصدر وسط فضاء اجتماعي وثقافي غائم، مادة اشتعال بينه وبين المعترضين على أدائه. والصدر الذي بدا ساخطًا من هذا الواقع عبّر في حوار مع قائمقام صور آنذاك حليم فياض عن بعض تفاصيل المعاناة تلك التي وصلت إلى حد الهتك الشخصي فيقول: «أنت تعلم أنّ بعض رجال الدين قد بدأ بمناوأتي والكيد لي لا لسبب إلّا لأنّ الجمهور بدأ يلتف حولي. إنّهم لا يتورعون عن خلق الشائعات المغرضة ضدي، وإنّهم بالطبع سيجدون مادة للهجوم عليّ من خلال هذا الاحتفال الذي سيقام في قاعة السينما. إنّهم سيقولون بكل صفاقة إنّ السيد موسى قد وقف على الخشبة التي تقف عليها الأرتيستات»[3]. في الواقع، إنّ الصدر وجد نفسه في مواجهة

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج5، ص209.

(2) حليم فياض، **الجنوب أحداث وذكريات**، بيروت، دار النهار، ط1، 2003، ص27.

(3) المصدر نفسه، ص27.

مجموعات من رجال الدين يكتنفها هاجس المناوأة لكل ما هو جديد، وتشعر بمزيد من التحفظ إزاء أفكاره المزدحمة بالمعاني الثورية لتصعيد الإيديولوجيا وترفض العديد من مواضعاته الدينية والثقافية والسياسية، وذات مقدرة على تهييج الرأي العام الشيعي وتخويفه من (فاشية دينية!) يقودها موسى الصدر. ومن هؤلاء الذين كانوا الأكثر تهيّؤًا للوقوف في وجه حركة الصدر ومشروعه، المحافظون التحفّظيون المنطوون على قوقعة روحية وعلمية باردة ورتيبة، وأنصار حزب الدعوة وعلى رأسهم السيد محمد حسين فضل الله، الذين لم يعجبهم في البدء الأسلوب التدامجي بين الأطر السياسية والثقافية في مشروع الصدر. وقد اعترف السيد فضل الله بنفسه لاحقًا أنّه لم يقدّر بعض طروحات الصدر التي اعترض عليها وتبيّن في ما بعد صحتها[1]. خصوصًا بعدما تدنَّت جاذبية استقطابهم للناس ومنهم أيضًا المتحلّقون حول الزعامات الشيعية التقليدية الإقطاعية، وأنصار التيارات التقدمية والعلمانية الذين لم يستسيغوا الخطاب المذهبي للصدر لكونه يعمّق الانقسامات الوطنية ويعزز من القيمة المفترضة والمعلنة للطائفية[2]. وغيرهم من رجال الدين ممن لم يَرُقْ لا موسى الصدر لذائقتهم ولا حصول تحوّل غير مأمول في المنطق الداخلي الذي يحكم طبيعة عملهم. وقد عزا وضاح شرارة مخالفة رجال الدين للصدر وامتناعهم عن السير على قافيته وإيقاعه، إلى عمله السياسي في المرتبة الأولى «فهو توسل غاياته بالعمل السياسي الجماهيري، وبتكثير العلاقات ونسج الروابط التي

---

(1) مجلة بينات الصادرة عن مكتب سماحة العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله بتاريخ: 21 ـ 1 ـ 2005.

(2) وضاح شرارة، **دولة حزب الله**، مصدر سابق، ص168.

تجعل منه وسيطًا وطرفًا في شبكة الروابط اللّبنانية والإقليمية»[1]. وبهذا المعنى جاء هذا التنازع ليطيح بممكنات التطور الهادىء للاجتماع الشيعي، ونما تيار الشك في صفوف رجال الدين، وتحفز للاحتجاج على شرعية الطريق الذي يمشي فيه الصدر وصحته، وعلى الرغم من المحيط المتشبّع بطقوسية كثيفة من الثوابت الدينية الراسخة، إلّا أنّ الصدر سبر المناطق الممنوعة، ممزقًا غلالتها الحاجبة للرؤيا والتقدم. وحفر بعناد وصبر مفاهيم كانت قبل أيام وسنوات محتجبة وراء العرف والعادات. وشيئًا فشيئًا نمت حركته النشطة والدؤوبة المتصلة بكل شؤون الحياة، تأثيرًا وتوجيهًا وإعدادًا تربويًا ونفسيًا وفكريًا. وتعاظم دوره الذي تميّز بالوضوح والمباشرة والمقاصدية في سياق مشاركته في العديد من الفعاليات والمناسبات الدينية والسياسية. وبرز حضوره الطاغي شاهدًا على انفتاحه واندفاعه وجرأته، ودالاً بقوة على انتشارية واختراقية تياره الوافد على واقعٍ شيعيٍّ راكدٍ نال نصيبًا وافرًا من الإحباط والسأم. ولأنّ النجاح الذي حققه الصدر لاحقًا، هو في الدرجة الأولى انعكاس لمستوى تطور الوعي المجتمعي والديني في الأوساط الشيعية، ولكون الأطراف المشيخية المناهضة للإمام بدأت تشعر بالانكشاف والقلق على فقدانها الساحة الثقافية والاجتماعية جرّاء هذا التحوّل في المزاج الشعبي الشيعي لصالح الصدر الذي أثار غيظها وغيرتها، وأبان تأخرها عن حركة الواقع والتاريخ وصار من المستحيل عليها بعدما فقدت مرجعيتها أن تعود إلى وضعها السابق. وقد قاد هذا الأمر، وعلى قاعدة (والضدُّ يُظهر حسنه الضد) إلى حملة تطاول

(1) المصدر نفسه، ص168.

وتشهير غير مسبوقة ضد رمز ديني شيعي، وإلى أزمة مكشوفة مع ثلّة من رجال الدين يتبعون إلى هذا الزعيم الإقطاعي أو ذاك. ولا نريد نحن، أن نخوض في كل ملابسات تلك المرحلة التي أصيبت بعطل هائل وهبوط مروع في أخلاقيات الاختلاف، بقدر ما نريد أن نشير إلى أبعاد هذه العلاقة المأزومة بين الصدر والعديد من رجال الدين الذين كانوا يتوسلون إيجاد ذرائع للنقد والإدانة والاحتجاج. والتي تؤكد على التحولات المدوية في نظام القيم، وعلى وجود ضغوط داخلية وخارجية هائلة من أجل إيقاف حركة الصدر ودوره السياسي والاجتماعي وبالتالي إحباط مشروعه بالكامل. في هذا المجال كُلِّفت السفارة الإيرانية في بيروت بتظهير شخصية علمائية وتسويقها (السيد حسن الشيرازي) لها مواصفات الإقناع، ولياقة المنطق، وقوة الحجة، والإرث الأسري والعلمي الكبير لتواجه «خطر الصدر»!. في وقت كان الجهد منصبًّا أيضًا لنمو شخصيات دينية أخرى من التي سُمح لها أن تزور إيران بتدبير وتسهيل من المخابرات الإيرانية، للحصول على مساعدات مادية ودعم معنوي بهدف منع نفوذ الصدر من التمدد[1]. ولم يعد يخامر هذه الشخصيات شك في أنه صار من الواجب مواجهة الصدر لاعتبارات شتى، والاستعانة بحكومة الشاه أفضل طريقة لأخذ قسطها في إدارة الاجتماع الشيعي وتوفير مواقع نفوذ لها مقابل الصدر.

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص93 ـ 94. (ذكرت صحيفة كيهان في عددها رقم 10293 أن أربعة من علماء الشيعة اللّبنانيين التقوا في طهران ممثلين سياسيين وروحيّين عن الحكومة الإيرانية. والعلماء هم: السيد أحمد شوقي الأمين، والشيخ سليمان اليحفوفي، والسيد محمد علي الحسيني، والشيخ يوسف عبد الساتر).

والمفارقة أن زيارات الشخصيات الشيعية إلى إيران لم تلقَ معارضة جدّية في الأوساط العامة داخل الطائفة. وكان فريق آخر من علماء الدين المناوئين للصدر والمرتبطين بالخط الأسعدي الإقطاعي وراء كثيرٍ من الحملات التي رفعت من حدّة الإشكاليات الدينية والسياسية داخل الساحة الشيعية، حتى آلَ الوضع بين الطرفين إلى صراع مكشوف لم تنحصر أسبابه في الاختلاف حول مفاهيم فقهية وفكرية أو أساليب العمل السياسي بل في الفراغ حول مرجعية الشيعة الأساس. فقد حاول هذا الفريق أن يضع الصدر تحت ضغط الشائعات ونجح إلى حد ما بإلصاق تهمة العمالة به، تارة للمخابرات الأمريكية، وأخرى للسوريين، وطورًا للمكتب الثاني في الجيش اللّبناني[1]. فيما كان الفريق المحسوب على اليسار، وأبرز وجوهه السيد هاني فحص والسيد محمد حسن الأمين، ينطلق في خصامه للصدر من اختلاف المقاربات حول الثقافة المذهبية والقضايا الوطنية والقومية[2]. وقد شكّل التزام السيّدين الأفكار الاشتراكية والقومية، مع ما انطوى عليه هذا الالتزام من موقف عقلي ومنهجي من حركية الدين وتدخليته في الشؤون العامة، علامة فارقة في مجرى الحراك الديني ـ الفكري داخل الطائفة الشيعية والتي سمحت بظهور اتجاهات سياسية وتوجهات اجتهادية على ضوء وعي قومي ـ أممي إيديولوجي معاصر يفترض للشيعة شرعية في مجتمعاتهم السياسية، ويمنحهم عبورًا طبيعيًا إلى جنة الحضارة والتقدم. وقد كان لتأييدهما علمنة المجتمع اللّبناني في مجتمع يتموّه بسيطرة الإيديولوجيات العقدية والدينية انعكاسه على العلاقة مع الصدر

(1) المصدر نفسه، ج7، ص86.

(2) مقابلة مع سماحة السيد هاني فحص.

التي أخلّت خللاً كبيرًا في شكل الصراع الداخلي السياسي وشروطه ومظاهره، ونوّعت في محتوياته الطائفية والاجتماعية[1].

هنا، لا بد من أن نشير إلى أنّ الصراع بين منهج يُعلي من شأن تصدّي رجل الدين للشؤون العامة، وبين منهج آخر يريد لرجل الدين أن تقتصر مهمته على طقوس عبادية روتينية وأعمال اجتماعية محدودة وقضايا روحية تتعلق بالحياة الآخرة، يستند، في الواقع، إلى منطلقات فقهية ـ اجتهادية وتقلّبات دلالية في فهم النصوص الدينية. وهو صراع انطوى على كثيرٍ من المداخلات والجدالات والتوّقفات في المسيرة العامة لعلماء الدين الشيعة. ولا شك في أنّ العهود القديمة التي انطبعت، صورتها العامة، بطابع (التقية) والحذر من الخوض في المجالات السياسة كان لها الأثر السلبي الكبير لجهة اتساع التفكير التحفّظي والاختبائي والسكوتي الذي يطلب من رجال الدين إخلاء الساحة السياسية لأهلها، والمهادنة، والتعايش مع الواقع، والابتعاد عن المواجهة المفتوحة مع الحكومات المنصوبة لئلا يزيد ذلك من النقمة والعسف على الشيعة. وقد وقف الصدر في وجه هذا المنهج الملتبس الذي يتعامى عن الموقف المبدئي للإسلام الرافض للخضوع لإرادة القوة أو لأيّ إيديولوجيا أخرى. وإذا كانت بعض الظروف التاريخية ضاغطة، فالآن أصبحت عارضة والنصوص التي حكمت تلك الظروف تتطلب تفسيرًا وتأويلًا خاصًا. وبالتالي فإن الصدر لم يقبل بأن يخنق أحد حركته خصوصًا أن المنهج الآخر لم يقدم لأتباعه غير القنوط والاستسلام والحياد قائلاً: «إنّهم يريدون صلاتي وعبادتي في الجوامع وحجًا وهديًا للناس... أنا لا أرضى أن أتحول بهذه الصلاة إلى شيطان أخرس،

(1) المصدر نفسه.

وأعوذ من نفسي فأنا مناضل معكم ومن أجلكم»[1]. فهو كان يمتلك الرؤية الواضحة التي لا تقبل الدخول في الدهاليز التي تُوقع رجل الدين تحت أسر بعض النصوص الشرعية (المتشابهة)[2] أو الأوضاع الاجتماعية والسياسية الضاغطة، وتمنعه من الإحساس الذاتي بالمعذبين والمظلومين والمضطهدين، وتلجمه عن التعبير والإفصاح عن الكلمة القوية والموقف الصلب الذي يجب أن يصدر التزامًا بالحق وحرية الرأي والفكر. وإزاء واقع تاريخي مشدود إلى الاستكانة ويلوذ إلى التكرار، وتحتبس طبقته المشيخية عصب الممانعة والاعتراض، لم يجد الصدر غير حوار الأسئلة، يحاول من خلاله تحقيق لحظة تصالح والتماس مع مناوئيه من رجال الدين. ولم يرَ إلّا الدخول في مناقشات ومحاورات مع العديد منهم لإقناعهم بأفكاره ومشروعه. طالبًا منهم دورًا طليعيًا يخرج عن السائد وينسلخ عن التقليدية ويلتصق بكل ما هو ثوري وإنساني. قائلاً لهم: «اليوم لا يكفي أن تجلسوا في البيوت حتي يأتي الناس إليكم، اليوم يجب عليكم أنتم أن تذهبوا إلى الناس لتدعوهم إلى الإيمان والقيام بالواجب»[3]. وانصب سعيه من جانب آخر لتطهير الشعور مما

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص202؛ وانظر أيضًا: نقلاً عن: محمد علي مهتدي، **سلسلة مؤتمرات كلمة سواء**، مصدر سابق، ج4، ص62.

(2) المتشابه اصطلاحًا: هو ما أشكل تفسيره لمشابهته غيره. انظر: سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي**، دار الفكر، دمشق، ط2، 1988، ص190.

(3) دخل الصدر بنقاشات فكرية وسياسية مع معظم رجال الدين الشيعة ممن كانوا ينظرون إليه بحذر أو كانوا يعتقدون أنه ينفذ مشروعًا خارجيًا مشبوهًا، وقد نجح باستمالة العديد منهم وقد يكون أبرزهم الشيخ سليمان اليحفوفي الذي أصبح نائبًا لرئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في دورته الأولى والشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ عبد الأمير قبلان.

يتوالد من هواجس خوف لا تقوى على السير في طريق إنجاز رسالة التبليغ التي حمّلت لعلماء الدين[1]. وضرورة أن تتجه جهود علماء الدين لتهديم مرتكزات الهيبة الزائفة للقوى السلطوية الظالمة المحلية والإقليمية والعالمية، التي تعمد في سلوكها على تخدير العقول وتعطيلها عبر شتى المغريات أو من خلال أساليب التهديد والوعيد. فيقول محرّضًا رجال الدين على الصحوة والمبادرة والشجاعة: «إخواني علماء الدين، في الساعة التي تجدون أنفسكم مغضوبًا عليكم من الحكام، اعرفوا أنّكم تسيرون على الطريق الصحيح. آلهة الأرض وطغاة الأرض، أيًّا كانوا، ارفضوا عبادتهم، وقفوا إلى جانب الإنسان، إلى جانب الشعب، إلى جانب المعذبين في الأرض»[2]. وحاول أن يدفع بالمحيط الديني ما أمكن نحو رؤاه الفكرية والسياسية، وأن يستثمر الطاقات الكامنة فيه بغية تجييره ليكون في خدمة مشروعه العام. ولم يكن سهلاً استمالة من ينظرون بحذر إلى تحرّكاته ومستويات علاقاته الإشكالية. ولكنه نجح في هذا التحدي عبر مسار مضنٍ من المعايشة والاحتكاك والمزاج البارد، والأفق الواسع الذي يُضائل فيه من المعطى الشخصي ويذّوبه في العام وهكذا. ولقد أطلع الجماهير على خطته ونهجه، آملاً منهم أن يتمكنوا من التمييز بين (وعّاظ السلاطين) ورجال الدين المرتهنين الذين يروضونهم على الطاعة العمياء ويستغلونهم أبشع استغلال، وبين رجال الدين الصلحاء الذين يحملون همّ المساكين والضعفاء ويقودون النضالات الإنسانية في سبيل الحق والعدل والمساواة. وفي هذا المجال يُبدي جرأة غير عادية في نقد رجال السلك الذي ينتمي هو إليه، ويدفعه

---

(1) انظر: سورة التوبة: الآية 122.

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص255.

إلى ذلك حرصه على المنطلقات والقيم الدينية التي يجب أن تكون مصونة من كل عيب وزيف وتحريف. فيقول: «أحيانًا الإيمان بالله يستدعي الكفر برجال الدين في بعض الظروف عندما يكونون منحرفين عن الخط الإلهي»[1]. وبالتأكيد إنّ الصدر كان بسخطه هذا، يرمي إلى بناء الشخصية الناقدة التي تتحمل مسؤولية التصويب من جهة، وإلى إبراز الصورة النقية لرجل الدين (القدوة) الذي يتهيّب الناس من ورعه وعلمه وذكائه ونضج منطقه وسلامة بصيرته من جهة أخرى. معلنًا بوضوح رفضه لنموذج رجل الدين الذي ارتضى المنهج الانعزالي، ويظهر على أنّه بلا حول ولا طول، لا يعترض ولا يثور وإنّما يُقاد ويُتاجر به بغرض «. . . أن يجعلوا من إيمان الناس إيمانًا تجريدياً»[2]. والصدر يسعى إلى أن يحقق «. . . إيمانًا يرتبط مع الالتزام بالقيم والمبادئ، يعني إيمان فاعل. . .»[3]. لأنّ «. . . درب محمد لا يفرق بين عبادة الله وبين خدمة الإنسان»[4]. والصدر بهذا المعنى يقف فكريًا ومنهجيًا إلى جانب التوجّه الذي كان قد انطلق به الإمام الخميني في ستينات القرن الماضي حين دعا رجال الدين الشيعة إلى تعريف «. . . الناس على الإسلام لكي لا تتصور الأجيال القادمة أنّ رجال الدين قد جلسوا في زوايا النجف وقم يدرّسون أحكام الحيض والنفاس ولا دخل لهم بالسياسة»[5]. وعلى هذا الأساس يمكن إدراك اهتمام الصدر الشديد بأصول الدين ومحتواها الاجتماعي والسياسي، وبفلسفة العبادات، إذ بيّن من خلال محاضراته التي ألقاها

---

(1) المصدر نفسه، ج12، ص126.
(2) المصدر نفسه، ص93.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ج4، ص255.
(5) روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، الدار الإسلامية، بيروت، ص57.

على طلابه في معهد الدراسات الإسلامية وعلى كوادر حركة أمل، وفي أكثر من مكان، الذهنية المطلوبة في فهم العبادة وموقعها وفلسفتها. وتوقف مليًا أمام اضطراب الفهم إزاءها حين يتم حصر الأعمال العبادية في الإطار الفردي الضيق من دون أن يكون لها آثار في رفع مستوى الحياة الاجتماعية، وفي تطوير نظام الحياة للإنسان. ملقيًا باللآئمة على أولئك الذين يعملون لتكريس هذا الخط الفكري والديني عند رجال الدين. ففي خطاب له في الكلية العاملية في بيروت قال: «. . . أولئك الذين يدعون رجال الدين أن يبقوا تحت عمائمهم وفي مساجدهم، أولئك الذين دبروا المؤامرات، أولئك الذين حبسوا ربهم في الكنائس والمساجد، وأرادوا أن يُترك لهم الميدان والساحة لطغيانهم ولعتوّهم ولعبثهم بمصالح الناس. كلا إنّ الله موجود في المسجد، وهو موجود في السوق، وهو موجود في ساحة الحرب. ورجال الله. . . يجب أن يهتموا بكل هذه الشؤون. . .»[1]. إنّ الصدر أراد أن يؤصّل بُعدًا آخر للعقيدة وللعبادة بإعطائهما قوة المضمون الاجتماعي، وفاعلية الوقوف في وجه الظلم وسلطة الجور. والحافزية في منع الفساد وأنواع الانحرافات والاستغلالات المختلفة[2]. وفي سياق متصل، وضع الصدر رجل الدين أمام مسؤوليات صميمية لا يمكن الانفكاك والتفلّت منها، وأراد أن ينأى به عن الممارسة المهنية الوظيفية حتى تبقى له استقلاليته المعنوية فيقول: «نحن لسنا قادة سياسيّين وإنما خبراء بشؤون الدين نهتم بالقضايا الاجتماعية إلى جانب واجباتنا الدينية»[3].

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج5، ص155.

(2) المصدر نفسه، ج12، ص116.

(3) المصدر نفسه، ج7، ص331.

في الخلاصة يمكن القول إنّ الصدر أعاد إحياء الجدل حول دور رجل الدين في الحياة العامة خصوصًا لجهة تبنّيه مبدأ الترابط بين الإيمان وبين الاهتمام بالشؤون العامة الاجتماعية[1]. وتركيزه على الطاقات الكامنة في الأمة التي تحتاج إلى قيادة علمائية واعية لإطلاقها. قيادة تحدّد للجماهير أهدافها وغاياتها، وترسم لها اتجاهها وخطة مسارها في الحياة، وتكون أمينة على نهضة حقيقية شاملة. بحيث يكون الدين رسالة عالمية، ملازمًا لأمن البشر وسلمهم ورفاههم وتقدمهم. محييًا للأمل والحب والعافية الإنسانية. وهي مهمة عظيمة تحتاج إلى جهود جبارة تخرج من القلوب الحانية المؤمنة والعقول النيّرة الواعية والشفاه الصادقة الطيبة. ولهذا كان يردد ويقول: «. . . فإنّ على المؤسسات الدينية في هذا العصر رسالة تاريخية لا نظير لها، لا في سابق الزمن، ولا في مستقبل الأيام. لأنّ الدين لو استمر بهذه الحالة، سنفقد الأمل الوحيد في مستقبلنا. يجب على رجال الدين أن يتحركوا، أن لا يجعلوا من أنفسهم طغاة، نسخ طبق الأصل عن الحكام، يخلدون أمجاد السياسيين والحكام؛ فالبشر مرهق من الأمجاد، ومرهق من الطغاة، ومتعذب من العظماء، والحجب والدوائر، والسيارات، والقصور. البشر بحاجة إلى من يحنّ إليه، ويلامس قلبه، ويمسح عرقه، ويعيش معه. فإذا خلقنا لأنفسنا، لرجال الدين أيضًا، أجواء مشابهة لأجواء رجال الدنيا، فقد قضينا على آخر الأمل، والأمل الباقي من حياة الشعوب»[2]. إذًا، تلك المجريات المعقدة رست على ما يلي:

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص426.

أولًا : وجدت الشخصيات الدينية أن عليها أن تتكيف مع زمن موسى الصدر خصوصًا أنها وجدت نفسها معدومة الفاعلية في تكوين ظروف معاكسة إثر الانجازات التي حققها الصدر. وإن فضل بعضٌ آخرُ منها الانكفاء إلى الخطوط الخلفية يستطلع ويراقب أحوال القادم الجديد، ويحددها أملًا باحتمال تغيّرٍ منشود.

ثانيًا : تكرس الصدر مرجعية محلية وخارجية للشيعة اللّبنانيين كحاصل منطقي لجهوده وحراكه الكبير. ممسكًا بخطاب الشارع وبشعاراته دفعته لتصدّر كل المواقع الأساس في الطائفة.

المستوى الثالث: قيادة الجماهير، ودوافع التعبئة السياسية

حاول الصدر أنْ يقدم تجسيدًا عمليًا عن القيادة الإسلامية الحركية عبر تجربة عيانية ملموسة، ممتلئة بزخم التواصل والتفاعل مع الناس. ومؤثرة في تفتّح الطاقات الاجتماعية والسياسية لأبناء طائفة مقهورة. لم تعرف طعم السعادة ومعنى البطولة. وعانت تاريخيًا من ضيق الخناق والحصار. ومن زعامات غارقة في الذاتية والشخصانية. مستسلمة لنشوة طالعة من عمق أنانيتها وتسيّدها وشوفينيتها الإقطاعية. الصدر قدّم نفسه كقائد متوهج بالإيمان والثورية والفدائية، متحرر من النوازع النفسية السلبية وأوهام العظمة والمجد المنتفخ، يريد تعميم رسالته والتزامه الأخلاقي في مجتمع يتوق إلى أنْ يفتح له أحدٌ ما أفقًا يُحرّره فيه من غمرات عزلته ووحشته الذاتية ويجعل مسافة التفاعل والاتصال ضيقة داخله، خصوصًا أنّه يوجد من يعمل من الداخل والخارج على جعله مجتمعًا يائسًا، مفلسًا، قاصرًا، عاجزًا عن بناء ذاته وهويته، ضائعًا في بعديه الزماني والمكاني. والصدر وإن كان في بداية عمله على الساحة

اللّبنانية محدود الحجم والتأثير في مجرى الحياة العامة، إلّا أنه كان يتمثل المستقبل أمام عينيه، ويرنو إلى رسم الخريطة الشيعية بسرعة، والنهوض بعبء (التأرخة)، والتأسيس لمرحلة تفضي إلى تمخضات كبيرة على مستوى الوجود والهوية والمسار، وصاخبة بالتحوّلات السياسية والطموجات الإيديولوجية. لقد رسم الصدر سمات قيادة تتمتع بقوة إبداعية خلّاقة حيّة في همومها واهتماماتها. تملك درجةً عاليةً من النضج وعمق التحليل. وموهبة فذّة في التعامل مع الراهن والتاريخ والمستقبل. في هذا السياق يرتسم عميقًا الفارق بين قيادة الصدر وبقية الأنماط القيادية التقليدية التي مارست الزعامة بمعزل عن أي نظام ثقافي وقيمي دون أن تُفلح بصناعة واقع جديد للشيعة في لبنان. في حين بدت قيادة الصدر واثقة ومرنة ومتواضعة، ومدركة لطبيعة الأرض التي تتحرك عليها. ومتحسسة لآلآم الناس وهمومهم، وعلنية ومباشرة وشفّافة في التعبير عن أفكارها وطروحاتها وجزءًا من دورة الناس والحياة وحركتها، وأكثر قدرة على تسجيل شهادتها الحقيقية تجاه العصر الذي تعيشه في أعمق تحولاته. والصدر في إحدى كلماته يشير إلى جانب من هذا الصورة بقوله: «إننا ننطلق في أعمالنا من واجبنا، ونعتبر الله رقيبًا وحسيبًا، ولا نسعى للتجارة الرخيصة بأرواح وكرامات الناس، ولا نشك لحظة بأنّ التضليل الدائم لجميع الناس مستحيل»[1].

والحقيقة أنّ الصدر الذي اقتحم مجالًا انكفأ عنه كثيرون، انطوى

(1) جريدة صوت المحرومين، بيروت، 23 ـ 9 ـ 1976؛ وانظر أيضًا: سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج4، ص61؛ وانظر أيضًا: موقع أمل الإلكتروني، صفحة الإمام السيد موسى الصدر.

تفكيره على وعي استراتيجي تأسّس عليه مجمل خطابه وسلوكه الميداني، فبرع في تحديد الأولويات، وتولّى تشخيص الشؤون الحياتية ذات الطابع الخدمي في حياة الناس المحرومين، مثل القضايا الصحية والتعليمية والخدمات العامة، وغيرها من الملفات التي تحمل في أطوائها المعاناة الطويلة التي اختبرها المحرومون في لبنان والشيعة منهم بالخصوص. كما إنّه سلك طريق معارضة الحكم اللّبناني بعد أنْ وصل التردّي إلى مستويات قياسية، وبعد أن اتجهت الحياة بعيدًا عن خط العدالة الاجتماعية والخط الوطني. إلى جانب دوره الجريء في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي والدفاع عن القضية الفلسطينية التي تركن عميقًا في وجدان الشيعة، شركاء الفلسطينيين في الحرمان والتهجير والتشريد والآلآم؛ إذ مَسَك بعصبِ آخر، لمحنة شعبٍ حاز تعاطفًا عابرًا للحدود والشعوب بسبب ما تعرّض له من مظلومية شديدة. ما مكّن الصدر من توسيع إطار جماهيريته إلى الأفق العربي والإسلامي وحتى العالمي.

ومرة أُخرى يمكن التأكيد، على أنّ الصدر أفاد في سياق تجاربه العلمية والسياسية كثيرًا من الدروس التي تحوّلت في عقله إلى بصيرة ثقافة ووعي هائل حتى بات مسيطرًا على الضمير الجماهيري، وقادرًا على التعامل مع أنساق حياتية شديدة الاضطراب. فهو تواصل مع جيل الثورة الدستورية (1906) كمحطة نضالية للفقيه الشيعي الإيراني. ووقف عند تراث آية الله الكاشاني، ونشاط السيد حسن مدرس، والدكتور محمد مصدّق الشخصية الإيرانية الشهيرة. وعاش تجربة الجيل الثاني من الإسلاميين الحركيين في إيران بقيادة الإمام الخميني، وفي العراق بزعامة السيد محمد باقر الصدر، متمثّلًا تجربة صراعهما مع السلطة ومتوفّرًا على معرفة عميقة بمسار المؤسسة الدينية ومواقفها وما يدور وما يحصل

داخلها من ملابسات في أسلوب مقاربة القضايا السياسية وكيفية صناعة القرار. ولا شك في أنّ مثل هذه التجارب راكمت رؤاه حول صيغ العلاقة مع الجماهير وآلياتها، وضرورة التخطيط في إطار المنطقين العلمي والعملي لتجذير المشروع الذي يقوده.

لقد اهتم الصدر بدراسة حالة تعبئة القوى واستغلال الامكانيات المتاحة لديها وهي إمكانيات غنيّة لم تتوفر لها الفرص للانطلاق. مشددًا على أثر الإيديولوجيا[1] والفهم الثوري للتشيع[2]، ليعطي اندفاعة قوية وانطلاقة هائلة للجماهير التي كانت مستعدة للتضحية في سبيل تحقيق مطالبها السياسية والاجتماعية. والولاء لمن يشيع في نفسها الاطمئنان ويخلق لديها اليقين والثقة. من هنا جاء تأكيده على الدور التعبوي بوصفه واحدًا من العوامل المؤثرة في نجاح مشروعه وتطوره. فكل فردٍ في هذه المسيرة يجب أن يشعر أنّه جدير بمكانه وأهليته وشريك أساس في صنع واقعه ومصيره، وأنّه يتواءم مع مرجعية تمنحه الحضور والقوة وتجسّد له تطلعاته وآماله. وهكذا قام بدور جبار في تعبئة الجماهير الشيعية، نفسيًا واجتماعيًا وسلوكيًا، مستندًا إلى خطاب يلحظ بشكل دائم التطورات والمستجدات وحركة الظرف السياسي وتقلباته. واستنادًا لهذا الفهم أعطى لإرادة الناس دورًا محوريًا في عملية التغيير والبناء وشجعهم على تحدّي مشاعر الحرمان والفقر والجهل والهزيمة والانكسار، والانخراط في مهمة النهوض، وخلق الممكنات ومواجهة الحواجز والقيود التي تمنع الجماهير من تحقيق أهدافها النبيلة ومن اكتساب كامل مشروعيتها

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص59 ـ 64 و76 و85 ـ 90.

(2) المصدر نفسه، ص27 ـ 36.

وقدرتها على النمو المستقل[1]. والحق يُقال: إنّ خطب الصدر الحماسية التي كان يُلقيها في المهرجانات العامة (مثالٌ على ذلك مهرجانا بعلبك وصور العام 1974) والتي كانت تسري كالنار في الهشيم، شكّلت جزءًا مهمًّا من البنية الأساس في رسالته. خصوصًا أنّها جاءت في ذروة التحولات والتعقيدات السياسية والاجتماعية في لبنان والمنطقة. وفي ذروة تصاعد وتيرة العنف الطائفي التي تفترض استجابة بيانية وتعبيرية مع جملة الحواس ونوازع النفس الإنسانية. ولن ينسى الجيل الذي عاش تلك الفترة، كيف وجد نفسه أمام خطاب سياسي ـ ديني ـ اجتماعي يختزن في طياته مشاريع أجوبة لقضايا اجتماعية ووطنية، ومسارات عبور إلى الحل والسلم، وصولاً إلى الأشكال الأكثر إبداعية في استثارة المخيلات الهاجعة من خلال المفردة الأليفة، ذات النبرة العميقة، والأداء الصافي، غير المعتادين في أوساط المؤسسة الدينية ورجالاتها. كما ولن ينسى هذا الجيل تواجد الصدر الدائم معه في المظاهرات المطلبية والاحتجاجات السياسية وعلى الثغور في مواجهة العدو الإسرائيلي، وفي كثير من الوقفات والمحطات النضالية والجهادية التي تعكس حالة التماهي مع الجماهير، ضمن سيرورة إيقاعية منتظمة أساسها التناغم والانسجام والانضوائية والنسيجية التي لا فضل فيها لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى[2]. وهو من دون شك أدرك مبكرًا الفجوة في الوعي والتي استطاع تجاوزها من خلال تطويع النصوص وجعلها في مستوى الوعي الفردي والجماعي[3]، ما جعله ظاهرة أذهلت الاجتماع الشيعي

---

(1) المصدر نفسه، ص255.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الوفاء، بيروت، ط2، ج31، 1983، ص35.

(3) هشام شرابي، **النقد الحضاري الواقع المجتمع العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص34.

لأنه لم يعش قبلها ـ هذا الاجتماع ـ ظاهرة مشابهة احتفظت لنفسها بكل هذه الشروط الإنسانية والروحانية الخارجية وكان لها هذا الوقع البصري والإيحائي والجمالي والفكري والسياسي الجماهيري الكبير. بل ذهبت إحدى الكاتبات (فاطمة ناعورة السردوك) لتتحدث عن ظاهرة الصدر اللّبنانية. الظاهرة التي «. . . استوقفت البعيد والقريب، اليمين واليسار، وأخذت تنفلش في كل فكر، في كل ضمير، وفي كل حركة، وفي كل حزب، وفي كل عقيدة على صفحات الجرائد. وعلى منابر الخطابة. . . ظاهرة بعثت غذاء في معدة المحرومين، ودواء لمرض المساكين. ظاهرة استقطبت فكر الأدباء والعلماء والمثقفين، وكرّست جهادًا عند المقاتلين»[1].

وعلى الرغم من الواقع المضطرب والعنف اليومي الذي عايشه الصدر مع اندلاع الحرب الأهلية بشكل خاص، إلّا أنّه لم ينسحب وإنما بقي مع الجماهير في كل الظروف الصعبة، ولم يغادر ساحات النضال حتى حين أحس بالمخاطر تقترب منه، وحتى بعد علمه بأنّه مهدّدٌ بالقتل، قائلاً: «الاستسلام للتهديد ليس واردًا في منطقي»[2]. فهو لم يحاول أن يجد مبررًا للهروب من المسؤولية، بل أعلن شرطًا من شروط القيادة الثورية التي تستعذب التضحية وتُصرّ على الموت مع الناس ووسطهم مناديًا برفيع صوته: «أموت من أجلكم، من أجل كل اللّبنانيين. . .»[3]. وفي أكثر اللحظات العاطفية رهافة وتوّحدًا مع الجماهير وذوبانًا فيها، يُحدد الصدر من مدينة الشمس بعلبك، وأمام

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، ج4، ص398.
(2) المصدر نفسه، ج7، ص471.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص398.

عشرات الآلاف من المؤيدين والمناصرين، موقعه في مخيلة جمهور نبعت ونمت خطابات وأفكار الصدر المؤثرة فيه وبدا هذا الجمهور في لحظةٍ اعتصفت فيه مشاعر البطولة والمروءة والقوة لديه. وفي وقتٍ كان المئات يطلقون النار انبهارًا بما يقوله بطلهم المحبوب: «مكاني بينكم، عرشي قلبكم، ثورتي يدكم، حارسي عيونكم، مشاريعي تنفذ بواسطتكم، مجدي اجتماعكم، ولائي ولاؤكم، عدوي عدوكم، صديقي صديقكم، يدي يدكم، ولا أستبدل عنكم أحدًا في الدنيا ملكًا ولا رئيسًا ولا وزيرًا ولا كبيرًا. أنتم مجدي»[1]. على أنّ ثمة تقاربات أُخرى يمكن التقاطها والاستفاضة في شرحها، قد حفظتها الذاكرة الجماعية اللّبنانية، وهي تُعطي انطباعًا أكثر شمولية عن سرّ السنخية في العلاقة بين الصدر وبين جمهوره الذي شغفه حبًّا.

إلى ذلك، اهتم الصدر بشكل كبير بطبيعة القضايا والوقائع المرتبطة بالعوامل المحركة للتغيير والتحولات الاجتماعية في لبنان. فوجد أنّ السياسيين الانتهازيين يبتعدون عن معالجة القضايا الواقعية الحساسة على الصعيد الداخلي، ويسوقون الجماهير إلى أهداف وغايات تنعدم فيها المقاربات الاجتماعية والوطنية المحلية، ولا يظهر لها ذكر في برامجهم السياسية. حتى بدا أنّ الوعي السياسي للجماهير بما يحصل في العالم أكثر منه وعيًا بالحقوق الاجتماعية والسياسية في بلدهم. وأمام هذه الصورة المريرة، التي أصبح فيها اللّبنانيون أهل جهالة بأوضاعهم وأهل معرفة بما يدور في العالم، حتى انعكس ذلك سلبًا على طريقة عيشهم وثقافتهم بل ومختلف العلائق والمشاريع والخيارات السياسية

---

(1) المصدر نفسه، ص239.

والاجتماعية لديهم، اضطر الصدر للدخول في حوارات ومساجلات متعددة النواحي والأوجه، بغرض إعادة تأسيس الفكر السياسي الوطني، ووضع ضوابط ثقافية حتى لا يتم الاسترسال في استغلال أحاسيس الجماهير وانفعالاتهم، وأيضًا لجهة تشكيل نظام معياري يحرص على رعاية المشترك الإنساني، وكذلك النظر في نظم الشعارات والطروحات في إطار الأولوية والأهمية. والانطلاق من الوطني إلى العالمي بما لا يُخل بعلائق حدوده (الوطني) المتأسسة عليه. وكان الصدر يحمل على الدوام على المحاولات التي تستغل شعور المحروم، وتضع أمامه هدفًا بعيدًا لا يتمكنِ من بلوغه[1]. في حين أنّ قضاياه ومتطلباته الأساس هي خارج البحث، وتحتاج إلى من يُبرزها. بل أكثر من ذلك، هي في سياق الاستغلال الرخيص فتراه يقول: «فكان الحرمان... يُستغل لأجل أحداث دولية يسارية أو يمينية لا فرق. أهداف هي خارج أهدافي، وبعيدة عن اهتماماتي ومصالحي»[2]. والحقيقة أنّ ما كان الصدر يريد تأصيله وتنضيجه على أُسس واضحة وموضوعية، ضمن دائرة تنظيراته في هذا المجال، هو أن يُعرّف الجماهير حقوقها الوطنية والإنسانية، ويحررها من انتهازية السياسيين، من دون أي قطيعة مع هموم الإنسان في الخارج فيشدد على التالي: «لا أريد أن أقول: نحن منفصلون عن العالم، بل بالعكس، جزء من ميثاقنا، وجزء من برامجنا وأعمالنا السياسية، أننا مرتبطون بشعوب العالم الثالث، نتعاطف معهم بكل معنى الكلمة، جزء منهم وهم جزء منا. ولكننا نريد أن نقول: نحن ابتلينا بمحاولات إجهاضية، بلادنا كانت مستعمرة، قرانا كانت محرومة، مدننا

(1) المصدر نفسه، ج12، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص115.

كانت تتخبط تحت نير الإقطاع والظلم وغير ذلك، فلم نكن نعمل أي مظاهرة لبلدنا، وكنا نعمل مظاهرات لروزمبورك، أو لتشيكوسلوفاكيا، أو لألمانيا الغربية، أو لألمانيا الشرقية، أو للفليبين أو غير ذلك. محاولات غير واقعية، إجهاضية... وكان الاستغلال بفرعيه الشخصي والدولي. كل ذلك كان محاولات إجهاضية لتحرك المحرومين، وإبعاده عن إطاره الصحيح. الحركة الصحيحة أن تعطي لنفسك ولبلدك ولوطنك ولأمتك ولعالمك، لكل منهم حجمه. أنا لا يمكنني أن أتجاهل حرب فيتنام، أو ثورة الجزائر. لا يمكنني تجاهل ما يجري على أمريكا الجنوبية، هذا يستحيل. ولكن أن أنسى حرماني!»[1]. أمر آخر لا يفوتنا ذكره، يتعلق بنوعية الأهداف التي يمكن للجماهير أن تُضحي بالموت في سبيل تحقيقها. فقد كان الصدر يُبدي حرصًا شديدًا على كل قطرة دم، ويحاذر من توجيه الناس إلى أي صراع اجتماعي وسياسي لا ينسجم وسلامة الأهداف وحقانيتها. وكان يهاجم قادة الأحزاب والسياسيين الذين يجتذبون الرأي العام بالديماغوجية والتضليل والخداع بغية الوصول للحكم[2]. ورفضًا لهذا المنطق وهذه الوسائل في الوصول إلى السلطة والحكم، كان الصدر يقول: «... هنا تأتي المسؤولية الإلهية، كيف يمكنني أن أدفع بالناس إلى الموت لأهداف سياسية. فوضعنا حدًّا للأهداف التي يمكن أن يموت الإنسان لأجلها، وضعنا حدًّا للأهداف التي يجب أن نناضل لأجلها»[3].

في الخلاصة يمكن القول، إنّ الصدر استثار مشاعر الجماهير

(1) المصدر نفسه، ص116.
(2) المصدر نفسه، ص72.
(3) المصدر نفسه، ص122.

الشيعية، ودفعها بقوة باتجاه المشاركة الإرادية والحيّة والكثيفة والفعّالة في نهضة طائفة كانت في قيود الحرمان والتخلف والتهميش، وحرر طاقاتها الهائلة باتجاه الفعل الإبداعي والحضاري. وبهذا المعنى العميق للدين ولطبيعة العلاقة المفترضة التي يجب أن تقوم بين رجل الدين وبين الجماهير، يقدم الصدر النموذج الحركي العقلاني الواعي والمسؤول، حين قرّر السّير جنبًا إلى جنب مع الجماهير في واقع شديد الوعورة، ليُمكّنها من تحقيق أهدافها وتطلعاتها وليخرجها من البادية في السياسة والمعرفة إلى الحضر والمدينة بصورة مثالية رائعة.

المستوى الرابع: أزمة العلاقة مع شاه إيران ونظامه، خفايا الصراع وأبعاده على الأرض اللّبنانية

كان لبروز الإمام موسى الصدر في الحياة السياسية اللّبنانية، وانجذاب الناس إليه من كل الطوائف والشرائح الاجتماعية، وارتفاع منسوب التأييد له بفعل مواقفه وآرائه، واستجابته لحاجات المواطنين المحرومين منهم بشكل خاص، وإحاطته لهم بالدعم المعنوي والمادي، أبلغ الأثر في تضاعف القلق لدى الحكم الإيراني، وربما كان انبهار المسلمين الشيعة على نحو خاص بشخصيته الكاريزمية الأخّاذة وتأثيره القوي فيهم وظهور حيويّة لافتة فيهم، أشبه بالتحدي المفتوح للسياسة الإيرانية التي كانت ترى الشيعة مجالاً بشريًا لنفوذها في لبنان. إلى جانب ما نسجته من علاقات مع بعض القيادات السياسية اللّبنانية الحريصة على احتلال موقع متميّز وخاص عند شاه إيران لتطعيم هياكلها السلطوية بعنصر الدعم الخارجي[1].

---

(1) كان لشاه إيران محمد رضا بهلوي علاقات شخصية وثيقة بكل من الرئيس الماروني=

هذا المنحنى الخصامي بين الصدر والنظام الإيراني سبقته إشاعات كثيرة على أنّ للصدر علاقات قوية مع السلطات الإيرانية، وأنّه يعمل لصالحهم ويلتزم بأهدافهم ويستمد نفوذه منهم، خصوصًا أنّه استطاع إطلاق سراح علماء دين معارضين لنظام الشاه من السجون الإيرانية، والأمر الأخير تأكّدت صحته من جهات مناوئة وصديقة على حدٍّ سواء[1]. هذه الأجواء المشحونة جاءت في وقت كان المجتمع اللّبناني كله يتهاوى ويتحطم، وباتت فيه السجالات ضربًا من الفولكلور. ونادرًا ما نجت جماعة أو شخصية من الاتهامات التي حملت تشويشًا وتشويهًا في أوساط الرأي العام.

فما هي حقيقة هذه العلاقة التي أحدثت التباسات وطفت متناقضاتها فوق السطح؟

إنّ الوقوف على المفترقات التاريخية بين الصدر ونظام الشاه تُظهر بوضوح، أنّه لم يكن بينهما صفو على مستوى المشاعر، ولا انسجام على مستوى الأفكار والأفعال، بل ظلّ الصدر من حيث المبدإ في حالة رفض ثابتة ومستمرة، لأنّه كان شديد الارتباط بقضية تحرير إيران من التسلط الشاهنشاهي. العلاقة إذًا في جانبها المبدئي عكست خلافًا

= كميل شمعون أحد أركان الجبهة اللّبنانية ومع كاظم الخليل النائب الشيعي في البرلمان اللبناني وأحد الزعماء المحافظين في الجنوب.

(1) تظهر إحدى الوثائق المأخوذة عن المخابرات الإيرانية ـ السافاك ـ أنّ مرتضى مطهري وعلي حجتي كرماني وشريعتمداري ونجفي مرعشي وهم من أعمدة الثورة الإيرانية قد طلبوا منفردين ومجتمعين من الصدر التدخل في حالات متعددة للإفراج عن علماء دين وسجناء سياسيين منهم الشيخ هاشمي رفسنجاني. فيما يؤكد نور الدين علوي الطالقاني أنّ الصدر قام بمساع كبيرة للإفراج عن رفسنجاني. (انظر في هذا الصدد: هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص294 ـ 296).

عميقًا. وإذا كان في علاقة ما، غابت قسماتها وفواصلها وحدودها الواضحة للكثير من المقربين والتابعين، فالحقيقة أن هذه العلاقة لا تعكس الحقائق الدامغة. والتي تتركز في عداوته المطلقة للشاه.

فوقوفه إلى جانب والده في دعمه لحركة محمد مصدق ومن ثم حركة (فدائيان إسلام) بزعامة نواب صفوي، مضافًا إلى الأنشطة الفكرية كمساهماته في مجلة مكتب إسلام (مدرسة الإسلام) ومجلة مكتب تشيع (مدرسة التشيع) اللتان انطلقتا بهدف تعريف الناس على المواقف الإسلامية حيال التحولات السياسية والفكرية، وأبرزتا جملة من الطروحات الاجتماعية والسياسية لرجال الدين[1]. كلها تشي بأن النتائج المحتملة لمسلك من هذا النوع هي اللاّتآلف في أحسن الأحوال والخصومة في أسوئها. غير أنّ الصدر استخدم حذاقته في نسج شبكة علاقات مهمة مع مسؤولين في نظام الشاه، واستفاد من الإرث الذي تركه له والده، ليعبر من خلاله إلى مواقع النفوذ في السلطة الإيرانية، التي كانت تضيق شيئًا فشيئًا مع تراكم عوامل الاختلاف. وما من شك أنّ لمثل هذه العلاقات محاذيرها، ولا يمكن الاستفادة منها من دون تعرض صاحبها للمساءَلة والمناقشة والشكوك، ومن دون أن يجابه من قبل المجموعات الثورية المعارضة لنظام الشاه أو المتصلبة عقديًا عن فحوى هذه العلاقات وجدواها وبالفعل كشفت هذه الصلات والاتصالات عن معضلة جديّة أخذت تعيشها الأوساط الثورية. ذلك أنّه ليس من السهل لهذه الأوساط استيعاب المقاصد التي كان يرمي لها الصدر. وأنّه كان

(1) موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي ومحاضرات في الاقتصاد**، تقديم: كاظم الصدر، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، 2000، ص12.

يقوم بهذه المهمة الدقيقة والحسّاسة من منطلق سعيه للموازنة، في ما يعرف بالفقه الإسلامي بين المصالح والمفاسد[1]. وأنّه قد بنى موقفه وتقديره وفق اعتبارات شرعية. وبالفعل فإنّ شخصًا كالصدر له سوابق جلية بمعارضة النظام لا يمكن له أن يُبرّر على نحو تامٍ لزملائه في النضال ولجمهوره ومؤيديه ما تنطوي عليه مهمته من مجازفة شخصية، وهو الذي لا يُتوقع منه إلّا سلوكية ثورية تعاند بشجاعة ودون مواربة سلطة الشاه وأعوانه.

وبحكم موقعه الشعبي والرسمي والروحي على رأس الطائفة الشيعية، يظهر أنّ الصدر قد تكشفت لديه بعض المعطيات والرؤى التي تلحظ مثلًا، إبقاء خيط رفيع مع السفير الإيراني في بيروت وعبره مع الحكومة الإيرانية. هذا التكتيك سمح للصدر توفير بعض الحماية لأنشطته السياسية داخل لبنان وخارجه، وأمّنت لرفقائه في المعارضة غطاءً وملاذًا قبل أن يعيدوا تجميع عناصر قوتهم للانقضاض على الشاه وحكمه.

وقد عبّر الشيخ هاشمي رفسنجاني وهو واحد من أعمدة الثورة الإيرانية عن هذه الإشكالية بشكل واضح وحاسم عندما قال:

«كانت للسيد موسى وجهات نظر خاصة بشأن إيران، فهو بحسب موقعه الخاص كان لا بد من أن يكون على علاقة بالحكومة الإيرانية، وكان في الوقت نفسه على علاقة حميمة بالمناضلين... فقد كانت السفارة الإيرانية في لبنان من السفارات الحساسة، كانت الضرورة تقضي

(1) يلاحظ أن السفير الإيراني في بيروت كان دومًا في عداد المودعين والمستقبلين للإمام الصدر في زياراته الخارجية. (انظر: يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج3، ص34).

أن تكون للسيد موسى علاقة بها. ولا شك في أنه استطاع من خلال علاقاته الجيدة بالمسيحيين وأهل السنة، وحكومة إيران وسفاراتها، أن يشكل تنظيمًا راقيًا بأفكار وطروحات مهمة»[1]. كان هذا نضالاً بأسلوب آخر، في حين كان نضالنا محفوفًا بالمخاطر والقهر والعداوة، وكان من الطبيعي أن لا تنسجم هاتان الطريقتان، على الرغم من منطلقهما الإسلامي ومن أهدافهما المشتركة.

ويظهر من خلال نص الشيخ رفسنجاني أنّ الصدر لم يكن يقصد من علاقته مع الحكم الإيراني القيام بممارسة تفاعلية، لأن اطار العلاقة ذاتها لم تكن داخلة في تفاعل مستمر، وإنما خضعت لمنعطفات ظرفية سرعان ما عادت إلى حواسمها الخاصة لدى الطرفين عند مقاربة التحديات المشتركة بعيدًا عن الفوارق التي أملتها الظروف السابقة. كما إنّ المنشأ الديني للصدر وسطوة المبادئ الإسلامية التي يحملها، وقوة المستبطن التاريخي، وتأثيرها على فكره وسلوكه تؤكد استحالة التطابق بينه وبين نظام الشاه على المستوى المفهومي كي ينعكس ذلك تلاؤمًا وتناسبًا على المستوى السياسي. فعندما نضع المسائل الأساس الاقتصادية والسياسية المتبناة من قبل الصدر ضمن منظور تاريخي-ديني، نرى أنّ ثمّة استحالات حقيقية متعلقة بالتفاوت الصارخ بين نهاجية الصدر ونهاجية الحكم الشاهنشاهي. ومن جهة أخرى نجد أنفسنا حيال مسارين متعاندين متعارضين عندما ندرس العناصر الفكرية والمفردات السياسية لدى الطرفين، وهذا ما سيتضح لاحقًا عند نشوب أول احتكاك سياسي، إذ سينفسح المجال واسعًا أمام مواجهات خلافية محمومة.

---

(1) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص170 ـ 171.

ولعله من المفيد في هذا الإطار اختباريًا أن نشير إلى بعض المفترقات في هذه العلاقة التي تلاقت عندها عوامل طائفية وسياسية وداخلية، إلى جانب اعتبارات داخل الطائفة الشيعية نفسها، التي كانت ترى بعض الزعامات فيها أنّ الصدر بات يشكل مصدر خطر داهم على موقعها ودورها داخل الطائفة.

فمسألة تنازع النفوذ بين الطوائف اللّبنانية تتطلب من زعماء الطوائف تعبئة مستمرة للمجموعة الطائفية التي تدين بالولاء لها، من خلال التأكيد على الهوية الخاصة والمنفصلة لهذه الطائفة، وعبر إثارة مخاوفها وهواجسها من الطوائف الأخرى. من هنا جاءت اتهامات أركان الجبهة اللّبنانية للصدر عبر ترويجها لجملة من الشائعات التي تكاد بفجاجتها أن تبلغ بالمسيحيين التراقي[1] خوفًا من تحركات الصدر وانعكاسها السلبي على الطائفة المسيحية بشكل عام. وقد جرى ذلك بالتنسيق مع السفارة الإيرانية في بيروت ومع المخابرات الإيرانية[2]؛ إذ تكشف إحدى الوثائق الصادرة عنها والتي نُشِرَت بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979، أنّ المخابرات الإيرانية نسّقت مع حزب الكتائب، ومع شخص بشير جميل بالتحديد لإقصاء الصدر من رئاسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى وإبداله بإحدى الشخصيات المتعاملة معها. كما إنّ

---

(1) اقتباس من القرآن الكريم من خلال الآية التي تقول: ﴿كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ﴾ (سورة القيامة: الآية 26). (الجبهة اللبنانية: هي تحالف أحزابٍ وشخصيات يمينية عدة. أسس سنة 1976 في بداية الحرب الأهلية اللبنانية لمواجهة الحركة الوطنية اللبنانية بزعامة كمال جنبلاط ومنظمة التحرير الفلسطينية برئاسة ياسر عرفات).

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص377.

الوثيقة نفسها تؤكد أيضًا على دورٍ ما للفاتيكان في هذا الإطار[1]. فيما وثيقة أخرى من أوراق المخابرات الإيرانية تشير بوضوح إلى اتصالات كان يجريها الرئيس إلياس سركيس بالشاه الإيراني محمد رضا بهلوي تطالبه باعتماد سياسة حازمة ضد الصدر وأعوانه في لبنان[2]. إلّا أنّ بعض أوجه التناقض تظهر من خلال قيام المخابرات الإيرانية نفسها بنشر كتاب يتناول الصدر بأنّه عميل للمسيحيين من خلال سرد مجموعة من الوقائع التي تبيّن مواقف الصدر الإيجابيّة من المسيحيين في لبنان للتشكيك بشيعيته التي يتوارى خلفها لتحقيق مآربه الخاصة[3].

في حين يذهب كاتبا (**الحروب السرية في لبنان**) أني لوران وأنطوان بصبوص، إلى أنّ الصدر قد كُلف رسميًا بمهمة خاصة من قبل الشاه الطامح إلى توسيع نفوذه خارج الحدود لمحاربة مبادئ العروبة نزولاً عند رأي رجال الدين الإيرانيين ونصيحتهم؛ إذ، ووفقًا لهذين الكاتبين، فإنّ الشاه أوفد ستة من رجال الدين منهم الصدر، إلى مواطن الشيعة في بلدان إفريقيا والمشرق مع تعليمات خاصة بوجوب إيقاظ المشاعر الدينية[4]. في حين أنّ الصورة تتغير بشكل كبير مع انكسار الشاه وتربّع الإمام الخميني على سدة الحكم في إيران؛ إذ يحشد الكاتبان مرة أخرى، الأدلة على انقلاب الصدر وخروجه على طاعة الشاه وانحيازه

---

(1) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد سوم، ص83.

(2) المصدر نفسه، ص278.

(3) المصدر نفسه، ص369.

(4) آني لوران وأنطوان بصبوص، **الحروب السرية في لبنان**، غاليمار، بيروت، 1988، ص257.

للخميني بطريقة براغماتية واضحة، ليصلا إلى تساؤل لا يستقيم له جواب إلّا على نحو متهافت من كون الصدر كان يعمل لحساب الشاه والخميني معًا[1].

أما الأحزاب اليسارية والناصرية التي كانت على خلاف حاد مع الإمام موسى الصدر حول العديد من المسائل الداخلية، فلم تتوانَ عن إلصاق تهمة العمالة للشاه به[2]. وروّجت في هذا الإطار لكتاب يؤكد ارتباطات الصدر بالشاه الإيراني كما ويعكس ما كُتب في متنه خطورة دوره على الساحة اللّبنانية. وأنّ الصدر قد جُنِّد منذ دراسته للعلوم السياسية في جامعة طهران ليكون عميلاً سياسيًا واستخباريًا، وذلك بمساعدة تيمور بختيار الرئيس السابق لمديرية الأمن الإيراني الذي «كان يبحث عن أشخاص لهم القدرة على تأمين وجهات نظر الحكومة الإيرانية»[3].

فيما شاعت أحاديث كثيرة عن تلقي الصدر مساعدات شخصية وعامة من قبل الحكومة الإيرانية بغرض إحداث انقسامات وتوترات وخلافات بين اللّبنانيين[4]. أمّا مآخذ الناصريّين على الصدر فكانت ناتجة عن مسألتين أساستين: الأولى، أن حركة الصدر تقود إلى انقسام المسلمين وشرذمتهم، عبر إشاعة المشاعر المذهبية التي أرادها الصدر

---

(1) المصدر نفسه، ص262.

(2) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد اول، ص106.

(3) وجه من وجوه أو الأيادي الملطخة بالدماء في الحرب الاهلية، م.م، م.ك، ص13.

(4) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص397؛ وانظر أيضًا: **وجه من وجوه**، مصدر سابق، ص15 ـ 22.

وعمل عليها من زاوية بناء الهوية الشخصانية للشيعة اللّبنانيين[1]. والثانية: موقف الصدر السلبي من الأحزاب العلمانية والقومية التي كانت ترى في الشيعة خزّانًا بشريًا لها. حتى إنّ الناصريين سعوا بقوة لقتل الصدر واغتياله نتيجة هذه الخصومة بينهما إلّا أنّ محاولاتهم باءت بالفشل كما تقول إحدى المصادر[2].

فقد كان الناصريون وبقية الأحزاب اليسارية يعتقدون أولًا أنّ للصدر أهدافًا مذهبية من خلال استقطاب الشيعة وإعادة الاعتبار لهويتهم المذهبية وهو ما يناقض إيديولوجيتهم الفكرية وتوجهاتهم السياسية، الرافضة لكل دينامية مذهبية وتنظيم طائفي. وثانيًا أنه يعمل لمد الذراع الفارسية الشاهنشاهية إلى الواقع اللّبناني عبر تغطية ودعم من السلطات الإيرانية ما يهدد الهوية القومية للعرب.

ولعل السمة الأكثر بروزًا في هذا الإطار هي الاتهامات التي وُجهت للصدر من قبل الزعامات الشيعية التقليدية ومن كبار رجال الدين في الطائفة والتي، على خلاف ما هو مفترض، من شأنها التأكيد على حالة الخصومة بين الصدر والنظام الإيراني الشاهنشاهي لا الميل إلى اعتبار العلاقة بينهما قائمة على الانسجام والتحالف في المصالح والأهداف. فمن شاء التعبير عن عدم الرضا لما يقوم به الصدر أو الاحتجاج على سلوكه الثوري كان يلجأ إلى السفارة الإيرانية شاكيًا وراجيًا تدخلها لوضع حد للصدر الذي يريد، على حد قول بعضٍ،

---

(1) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد اول، ص87.

(2) المصدر نفسه، ص90. (كشفت وثيقة للمخابرات الإيرانية عن تحضيرات أمنية ثم محاولة لاغتيال الصدر)

أخذ الطائفة الشيعية إلى سيبيريا[1]. وقد وجدت السلطات الإيرانية مع نجاح الصدر في مشروع إنشائه المجلس الشيعي الأعلى ومن ثم انتخابه على رأس هذا المجلس سببًا كافيًا يُبرر قيامها، مع من تتعاون معهم من رجال دين وزعامات تقليدية، بحملة تشويه صاخبة ضد الصدر. وفي هذا الإطار عمدت السلطات الإيرانية إلى التنسيق مع العديد من رجالات الدين الشيعة وقدّمت مساعدات مالية لجمعيات خيرية كانت موجودة أو أُنشِئت على وجه السرعة بغرض محاصرة الصدر. واستقدمت بالتنسيق مع الرئيس كامل الأسعد، الذي كان يخوض صراعًا حادًا على النفوذ والزعامة داخل الطائفة مع الصدر، السيد حسن الشيرازي من كربلاء المقدسة في العراق إلى لبنان بغية إزاحة الصدر ووضع حدٍّ لتحركاته على الساحة اللّبنانية[2].

وقد كشفت وثائق المخابرات الإيرانية أنّ السيد الشيرازي كان أحد العناصر المهمة التي استُخدمت لمواجهة الصدر لتحقيق السيطرة على الطائفة ومؤسساتها[3]. فمع مجيء هذا الرجل، الذي ينتسب إلى عائلة دينية وعلمية عريقة، بدأ البحث جدّيًا عن الوسائل الآيلة إلى تقوية نفوذه وجعله مرجعية كبيرة في قبال مرجعية الصدر الدينية والسياسية.

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص189. (تكشف إحدى الوثائق الصادرة عن المخابرات الإيرانية أن رجلاً دينيًا بارزًا قد زار السفارة الإيرانية طالبًا تدخل الحكومة الإيرانية لإقصاء الصدر). انظر في هذا الصدد: مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد سوم، ص276.

(2) مقابلة مع سماحة العلامة الشيخ عفيف النابلسي.

(3) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد سوم، ص83.

ومن دارة السفارة الإيرانية في بيروت شنّ الشيرازي حملة على الصدر ووجه إليه انتقادًا لاذعًا، متهمًا إيّاه بالتحالف مع اليساريين الفلسطينيين، وبكونه يسعى إلى قتل أبرياء الشيعة طالبًا من السفير الإيراني أن يتولى هو شخصيًا شؤون الطائفة[1]. وفي هذا السياق كُشِف النقاب عن مخطط للسيد الشيرازي لتشكيل حزب أو مؤسسة مقابلة لمؤسسة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى وذلك بالتنسيق الكامل مع الحكومة الإيرانية[2]؛ إذ يمكن لهذا الحزب أو المؤسسة أن يشكلا مصدرًا للتعبئة السياسية والدينية، بغية إضعاف الصدر وتعميق الشرخ داخل الطائفة، من أجل إضعاف قدراته وإتاحة المجال أمام الزعامات التقليدية لتسيّد من جديد، وتتمكن من الحفاظ على مشروعها أمام قوة الجذب والاستقطاب التي مثلتها حالة الصدر[3]. بيد أنّ نشوب الأحداث اللّبنانية سرعان ما خلق من جديد مناخًا مؤاتيًا لإعادة خيوط التواصل

(1) المصدر نفسه، ص163.

(2) المصدر نفسه، ص97.

(3) (كان السيد حسن الشيرازي على علاقة وطيدة بالرئيس كامل الأسعد وقد حاول الأخير إسباغ لقب الإمام على الشيرازي في إطار التماثل العلمي مع الصدر الذي كان يحوز بدوره هذا اللّقب. والشيرازي الذي وقف إلى جانب مرجعية السيد أبو القاسم الخوئي ضد مرجعية السيد محسن الحكيم أستاذ الصدر في النجف، مثل بالنسبة إلى الأسعد الشخصية المناسبة لكونه لا يتبنى مفهومًا حركيًا في إصلاح المجتمع ويستند في دعوته إلى الأسلوب التقليدي أي الاستغراق في الشأن الديني والابتعاد عن الشأن السياسي. بهذا المعنى أيضًا وجدت السلطات الإيرانية في الشيرازي ضالتها؛ وذلك أن الشيرازي لا يؤمن أيضًا بمبدإ ولاية الفقيه ولا بحركة الإمام الخميني. ويذكر العلامة الشيخ عفيف النابلسي في مقابلة أجريت معه أنّ الأسعد استحصل للشيرازي على الجنسية اللبنانية تمهيدًا لإحلاله محل الصدر في رئاسة المجلس الشيعي. وأنّه في مناسبة وفاة والدة الأسعد التي صلى عليها الشيرازي قدّمه الأخير على أنّه إمام. وقد يمكن لاحقًا تفسير بعض ملامح الخلاف الفكري والسياسي بين الصدر والشيرازي إذ إن لكل منهما اتجاهًا=

بين الصدر والسلطات الإيرانية إذ كلّف الصدر من قبل رئيس البعثة الإيرانية في لبنان بنقل رسالة موجّهة من الحكومة الإيرانية إلى المسؤولين اللّبنانيين[1]. فتعامل الصدر مع هذه الحالة بنيّة حسنة، في محاولة منه للظهور بمظهر المتعاون في كل ما يتعلق بالأمور الإسلامية ومصلحة شعوب المنطقة والعلاقات اللّبنانية الإيرانية. إذ يظهر، على إثر هذه الحالة، ومن خلال أقوال الصدر نفسه أنّ موقف الحكم الإيراني منه في تلك الفترة كان موقفًا يتسم بالإيجابية[2]. وعلى ما يبدو من خلفية الصورة أنّ السلطات الإيرانية كانت بحاجة لتمنح جهودها في تسوية الأزمة اللّبنانية بعض القوة، فارتأت الاتصال بالصدر الذي كان حريصًا على عدم إغلاق الباب نهائيًا معها. بل وجد في هذه اللحظة الاستثنائية فرصة لتجديد التواصل وإيجاد قنوات حوار دائم مع الحكم الإيراني يصبُّ في صالح الشيعة وعودة الاستقرار إلى لبنان، وأيضًا في إطار دعم الحقوق العربية من الأطماع الإسرائيلية. فقد كان الصدر ضنينًا أن يوضح للحكم الإيراني حقيقة الوضع في الشرق الأوسط وطبيعة الأطماع الإسرائيلية في العالمين العربي والإسرائيلي وأن يُبرز الخطر الذي تمثله هذه الأطماع على المسلمين بصفة عامة، وعلى

= فقهيًا مغايرًا للآخر، وهو الأمر الذي استدعى أيضًا نقل صراع المرجعيات من النجف إلى لبنان. ومن جملة الأمور التي قام بها الشيرازي، إنشاء حوزة دينية في قبال معهد الدراسات الإسلامية الذي أسسه الصدر في صور، وإنشاء دار الإمام الصادق للنشر في منطقة العازارية، وإرساله طلبة العلوم الدينية إلى القرى وتوزيعه للأعطيات والهبات المالية بسخاء).

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص398. (كانت السفارة الإيرانية من السفارات المهمة في المنطقة وتوازي من حيث الأهمية السفارة الأميركية).

(2) المصدر نفسه، ص398.

إيران بصفة خاصة باعتبارها جزءًا أساسًا من العالم الإسلامي ومن منطقة الشرق الأوسط[1].

ولقد كان واضحًا أنّ الصدر من خلال هذه المبادرة، يرغب بقوة في إضافة رصيد كبير إلى رصيد جبهة المقاومة اللّبنانية والفلسطينية من ضمن تصور يجعل من إيران دولة داعمة لهذه الجبهة سياسيًا وماديًا، لهذا كان حرص الصدر شديدًا لتحقيق أعلى درجات الفهم والتفهم المتبادل معها[2]. والحق أنّ الصدر ذهب بعيدًا في خياله إلى حدٍّ أنّه كان يمنّي النفس بإمكانية اقتناع الحكم الإيراني بقطع البترول والعلاقات الاقتصادية مع إسرائيل، والمشاركة مع العرب في المعركة التي تخوضها الأمة العربية معها[3]. لكن هذا الحال لم يستمر طويلًا، فعلى إثر تصريح للصدر أجرته معه مجلة الحوادث بعد جولة له على بلدان الخليج قال فيه إنّ: «الشيعة يدركون أنّ الحفاظ على عروبة الخليج هو واجب أساس وعنصر حاسم في مستقبل الوطن العربي»[4]، شنّت الصحف الإيرانية هجومًا مركّزًا على الصدر واتهمته بالعصبية العربية وبمحاربة المصالح الإيرانية في الخليج[5]. فيما عمدت من جانب آخر ومن باب التضليل إلى نشر رسالة مزورة تبيّن اعتذار الصدر وإشادته بحكمة القيادة الإيرانية بصدد موقفها من قضية الشرق الأوسط وبسلامة

---

(1) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، الوحدة والتحرير، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، ج1، ص320.
(2) المصدر نفسه، ص320.
(3) المصدر نفسه، ص354.
(4) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص160.
(5) المصدر نفسه، ص160.

سياستها في الخليج[1]. وغاية ما كانت تتوخاه الرسالة التي أقدمت صحيفة (اطلاعات) الإيرانية على نشرها تقوية أجواء الريبة والشكوك عند أصدقاء الصدر والمقربين منه[2]. وخلق بلبلة تنطوي على شيء من المكر والخديعة تسمح مجددًا بعودة العرائض التي تتهم الصدر بالارتباط بالأجهزة الإيرانية[3]. ما جعل الصدر يأسف من هذا الواقع المتردّي ومن كلام صادر من أوساط الطبقة السياسية التي وجّه إليها الحديث بالقول: «عندما تريد محاربة الخصم أو من تظن أنّه الخصم تستعمل كل وسيلة متوفرة لديها دون الانتباه إلى المتناقضات في الاتهام»[4].

واستمرت الأمور على هذا النحو من التداعي، خصوصًا مع تصاعد وتيرة الأحداث الأمنية، إذ كان المطلوب زيادة الضغط على الصدر ومحاصرته من قبل أبناء طائفته. فأُغري عدد من رجال الدين للدخول معه في سجالات سياسية وإيديولوجية، وإنشاء العديد من الجمعيات الخيرية المنافسة على صعيد الأعمال الاجتماعية. فما كان من الصدر إلّا طريق فتح النار السياسية والإعلامية والرد على الحكم الإيراني

(1) المصدر نفسه (طلب الصدر من الأمين العام للمجلس الشيعي إرسال كتاب احتجاج وإيضاح إلى الحكومة الإيرانية بصدد إدانة الموقف الحقيقي من الحديث الصحفي مع مجلة الحوادث، لكن الحكومة لم تنشره بل زوّرت الرسالة وزعمت أنّ الصدر بعث برسالة يمدح فيها السياسة الإيرانية في المنطقة والخليج وحاول الصدر تصحيح الخبر بالطرق الدبلوماسية ولكنه لم يصل إلى نتيجة فكذب الرسالة من على صفحات جريدة المحرر).

(2) المصدر نفسه، ص189 ـ 190.

(3) المصدر نفسه، ص189.

(4) المصدر نفسه.

والمخابرات الإيرانية بعنف وقسوة[1]. ومن جملة ما كشفه الصدر «. . . لمسًا وبمستندات واضحة»[2] أنّ المخابرات الإيرانية تحاول تمزيق الطائفة الشيعية عبر الاتصال ببعض المشايخ وبجمعيات خيرية وبعض السياسيين وتحريضهم على المجلس الشيعي وحركة أمل والسيد موسى ومدّهم بالمساعدات العسكرية والمالية[3]. هذه المشاغلة الكلامية والسياسية لم يسلم منها السفير الإيراني في بيروت (منصور قدر) الذي اتهمه الصدر بإرسال تقارير مضخمة وتحريض جهات لبنانية ضده وسعيه لجعل الطائفة الشيعية طائفة مرتبطة بإيران سياسيًا[4].

وجاء المهرجان الذي أقامه الصدر للمفكر والمناضل والمعارض الإيراني الدكتور علي شريعتي في قاعة الرشيد في الكلية العاملية في بيروت بمثابة إعلان حرب من قبل الصدر على النظام الشاهنشاهي، فقد جاء في خطابه الذي ألقاه:

«. . . في كل يوم نسمع إمامًا ومؤسسة، في كل يوم نرى أنّ ثمّة زعمًا في التعاون والمساعدة، وفي كل يوم نسمع أنهم يريدون خيرًا للشيعة. لو أرادوا خيرًا للشيعة لما اعتقلوا الطالقاني. ولو أرادوا خيرًا للشيعة لما اعتقلوا كبار قادة الفكر في إيران. إنّ المخابرات الإيرانية هي التي تضطهد الشيعة، وتمزق الشيعة وتفرق صفوفهم، وتخلق منهم مسجونين. إنها تمد يدها الخطرة هنا، لكي تمزق جسد الشيعة وتخلق

(1) المصدر نفسه، ج8، ص398.
(2) المصدر نفسه، ج12، ص244.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ج8، ص398.

منّا ما لا نقبله»[1]. بدورها أصدرت حركة المحرومين بيانًا شديدَ اللهجة اتهمت فيه ضابط المخابرات الإيرانية الموجود في لبنان بصفة سفير بـ: «تمزيق صف الطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان وخلق شخصيات روحية وهمية وتنشيط جمعيات خيرية وتنظيمات سرية تتصدى للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ولرئيسه الذي رفض منذ البداية ربط طائفته بعجلة الاستخبارات الإيرانية»[2].

وكان من تداعيات هذا التطور في المواقف إلغاء الحكومة الإيرانية بناء المستشفى الذي وضع أسسه الأولى ودراساته النهائية الصدر والذي كان من المقرر أن تقدمه الحكومة الإيرانية للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، بعد أن وافق الشاه خلال عرض الطلب عليه رصد مبلغ 40 مليون دولار لبنائها[3]. وقاد الخلاف المحتدم أيضًا، إيعاز الشاه إلى السلطات الإيرانية سحب جواز سفر الصدر الإيراني. فما كان من الصدر ردًّا على قرار الشاه هذا إلّا القول: «سوف أسحب عرشه من تحته»[4].

وكان واضحًا أنّ الأمور كانت تتجه إلى مزيد من التصعيد وخصوصًا بعدما تبيّن للصدر أنّ السلطات الإيرانية قررت إقصاءَه نهائيًا عن موقعه، واصطناع المبررات السياسية والدينية لعزله، وتوسعة انتشارها من خلال شبكة من الاستقطابات داخل الطائفة الشيعية. وهذا الانتشار كان يسري

(1) المصدر نفسه، ص360.
(2) المصدر نفسه، ص376.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص37 ـ 38؛ وانظر أيضًا: ج8، ص376.
(4) الوحدة الاعلامية المركزية حزب الله، **في رحاب الإمام موسى الصدر**، مصدر سابق، ص13.

بالتداعي عبر البوابة الدينية ممثلة بالسيد حسن الشيرازي وغيره من رجال الدين. وتاليًا عبر البوابة السياسية التقليدية ممثلة بالزعامات الإقطاعية التي كانت تنتصب حواجز اعتراضية في وجه المسار العام لحركة الصدر. وكانت الغاية من كل ذلك منع الصدر من الاستحواذ على الطائفة وجرّها إلى سياسات تتناقض والسياسة الإيرانية في لبنان. وهكذا عاد الاحتراب يُلقي بظلاله الرمادية على البيئة الشيعية وعادت سياسة الاحتواء بقوة لإلحاق الشيعة بالفلك الإيراني عبر شبكة من العلاقات الدينية والسياسية والاجتماعية التي تؤول بالإجمال إلى إرضاء إسرائيل وأمريكا حلفاء الشاه في المنطقة. وكان الصدر قد أبدى مخاوفه الكبيرة من هذا الانتشار الواسع في مسام البنية السياسية والاجتماعية والدينية داخل الطائفة، قائلاً: «إنّ هذه المؤسسة (المخابرات العسكرية الإيرانية) تتحرك بتوجيه من بعض السياسيين اللّبنانيين ومن غيرهم حتى تجعل من الطائفة الشيعية طائفة مرتبطة بإيران...»[1]. وقد تصرّف الصدر أمام محاولات (السافاك) هذه بإعلانه الصريح رفض أي ربط سياسي بين شيعة لبنان وشيعة إيران معتبرًا ذلك خطرًا كبيرًا بل خطيئة[2].

ومع اشتداد الضغوطات الشعبية على شاه إيران، أصبح المشهد في لبنان أكثر تعقيدًا. ما اضطر الحكومة الإيرانية للتحرك بطريقة تجعل الصدر مطوّقًا هذه المرة من خلال السلطة اللّبنانية، التي عمدت بدورها

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص392.

(2) المصدر نفسه، ص399. (وقد شنت حركة المحرومين في بيان أصدرته بتاريخ: 21 تموز 1977 هجومًا على السفير الإيراني في بيروت قالت فيه: «لا يمكننا أن نسمح بتدخل المخابرات الإيرانية في شؤوننا الداخلية ولا بارتباط الطائفة الشيعية بالعجلة السياسية الإيرانية في المنطقة». لمزيد من التفاصيل انظر: المصدر نفسه، ص374 ـ 377).

إلى اعتقال المعارض جلال الدين الفارسي وبحوزته خرائط ومنشورات دعائية ضد الشاه[1]. ثم أقدمت على ضبط منشورات أخرى كانت تُعدّ في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى تحتوي على كلام تحريضي ضد الشاه والنظام الإيراني وقد وزع بعضها في البحرين والكويت والسعودية[2].

وضمن السياق إيّاه من التعاون الأمني بين السلطات اللّبنانية والإيرانية، طلب الشاه من الحكومة اللّبنانية تسليمه أقطاب المعارضة المتواجدين في لبنان، وهم صادق قطب زاده وإبراهيم يزدي ومصطفى شمران وغيرهم، في وقت كشفت فيه المخابرات الإيرانية عن أسماء شخصيات إيرانية تدعم الصدر ماليًا في سبيل تمكينه من قيادة نهضة شيعية في لبنان تواكب ثورة المعارضة الإيرانية على حكم الشاه [3]. وقد رفض الصدر أي إجراء من قبل السلطة اللّبنانية لإلقاء القبض على المعارضين. واتخذ سلسلة من الخطوات كان أبرزها دعوة الجماهير للتظاهر والاحتجاج تنديدًا بالشاه وبأركان حكمه وبالتواطؤ اللّبناني معهما[4].

---

(1) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد اول، ص384.

(2) المصدر نفسه، جلد سوم، ص451.

(3) كشف تقرير للمخابرات الإيرانية عن عدد من الأشخاص يعملون على مساعدة الصدر ماديًا وهم آية الله شريعة مداري، آية الله الشيخ بهاء الدين محلاتي، آية الله السيد حسين خادمي. . . . مضافًا إلى مجموعة من التجار الذين كانوا يرسلون المال إما نقدًا أو عبر شيكات أو حولات بنكية. (انظر لمزيد من التفاصيل: المصدر نفسه، ص367 ـ 383)

(4) مقابلة مع رئيس المكتب السياسي الأسبق لحركة أمل الدكتور حسين كنعان أجرتها معه قناة ANB الفضائية.

عند هذا المنعطف يمكن أن نتبيّن بنحوٍ من الأنحاء حدود العلاقة بين الشاه وبين الصدر. وأنّ أهم حقيقة يمكن جلاؤها أنّ جوهر العلاقة بينهما كان يستند إلى خط دقيق من الموازنة بين ضرورات علاقة ظرفية تستوي على أقل المتاح والممكن من زاوية ما تسمح به المبادئ والقواعد الشرعية الإسلامية، مع إمكانية مفتوحة لتحسين شروط العلاقة وفق مصالح تجد مبررها في القضايا العادلة والحقة. وبين موجبات الانتماء إلى الفكر الإسلامي الثوري المنادي بإزالة الطغيان وتغيير الواقع الفاسد لتحقيق العدالة ورفع الظلم عن الناس مهما كلّف ذلك من تضحيات.

ولعلّ قراءة في البعد العقدي وفي المنهج السياسي للصدر الذي كان يرى أنّ هذه الأمة تحمل رسالة السلام والإيمان والعدالة إلى كل الأمم، واستبيانه حقيقة الواقعين العربي والإسلامي المتخبط في التشرذم والتهافت والضعف، كلها تصب في سياق حرصه الشديد على تجميع كل عناصر الأمة وطاقاتها في إطار مشروع مركزي هادف تكون إيران في صميمه. إذًا، الخلاف كان كامنًا في العمق. والصورة بلا أدنى ريب صعبة ومعقّدة. والناس كانوا يدركون بحدسهم وببعض الوقائع هذا الاضطراب في الأداء، لكن ليست لديهم القدرة على التحليل العميق والفهم الواسع. وبعضهم ليس ملومًا أن يقع في الحيرة عندما تتباين عند الصدر طرائق التعبير. الموازنة كانت دقيقة وحذرة بين رغبة في استمالة النظام إلى منطق الحق وبين ضغط للوقوف أمام سلطة أمضت في الفساد والقهر والاستبداد. لكنّ جهوده وأمنياته في هذا السبيل لم يفلحا في دفع الشاه لتصحيح مواقفه الداخلية والإسلامية، فاضطر إلى مهادنة النظام بعض الوقت ريثما تتبيّن الصورة أكثر، وفي نفسه أن يُعجّل في التحلل من هذا العبء الذي جرّ عليه كثيرًا من الانتقادات والشبهات، وأدّى

بكثيرين من رجال سياسة ودين إلى الوقوع ضحية الصورة النمطية التي كوّنها الإعلام المعادي عنه. وهو الأمر الذي استدعى نتيجة مفادها، أنّ أغلب الأفكار التي بُثت وراجت عن الصدر وحركته لم يكن مصدرها الفهم العقلي وإنّما الميل الانطباعي الذي لا يستوي على حقيقة مائزة[1].

المستوى الخامس: المعارضة الإيرانية في لبنان، البحث عن صديق وملاذ ومنطلق

تحدد هذه الفقرة نمط العلاقة وإطارها بين الصدر وأركان المعارضة الإيرانية؛ فهذه المسألة كالعديد من المسائل والموضوعات التي تتصل بحركة الصدر، بقيت مادة للنقاش. فالمطلوب هو معرفة انتماء الصدر إلى الثورة الإيرانية بقيادة الإمام الخميني؛ بل إلى أي نمط من الانتماء، وتاليًا معرفة خصوصية الدور النظري والعملي الذي لعبه الصدر في بلوغ الثورة مآلها النهائي.

وكما كل المنافي التي تشكل عواصم للعمل الثوري، وجد المعارضون الإيرانيون في رحابة لبنان وحريته اللاّفتة قاعدة لعملهم السياسي وقبلتهم للتدريب والتعلّم كما يقول هاشمي رفسنجاني[2]. فقد شكل لبنان ضالة لكل المناضلين، يقصدونه من جميع أنحاء العالم بفعل وقوعه بالقرب وعلى تخوم الأراضي الفلسطينية وانتشار معسكرات التدريب فيه على نحو واسع. وقد جذب هذا الوضع المئات من الحانقين على الشاه ونظامه: منهم من نُفِيَ قسرًا، ومنهم من هاجر طوعًا. وبينهم أولئك الذين رأوا في الهجرة منطلقًا طبيعيًا وإيجابيًا للعودة إلى بلادهم

---

(1) هشام شرابي، **أزمة المثقفين العرب**، دار نلسن، ط1، 2002، ص144.

(2) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص169.

محمّلين بأكاليل النصر[1]. خصوصًا أنّ فكرة الهجرة لم تكن فكرة بعيدة عن أذهان المعارضين الإيرانيين. وهي التي لها مستندها التاريخي والعقدي في الإسلام لجهة ما تُتيحه من آفاق جهادية واسعة. وفي أرض المهجر تنوجد البيئة المناسبة لتنظيم الصفوف وتأطير الكوادر تعبويًا وإيديولوجيًا تمهيدًا للقيام بتحركٍ كبير يُطيح بالحاكم ويقوّض أساسات حكمه[2].

هذا، ويذهب بعضٌ إلى الحديث عن محوريّة للصدر في حركة الثورة الإيرانية. وعن كونه الشخص الذي صنع للثورة حضورها على الساحة اللّبنانية والإقليمية والدولية. وبحسب أحد المقربين البارزين إليه، وهو الدكتور حسين كنعان الذي شغل رئاسة أول مكتب سياسي لحركة أمل، فإنّ الثورة في الخارج كانت تعتمد على دوره وفاعليته في لبنان، وكانت قيادة الثورة تأتي إليه لتأخذ منه التوجيهات اللاّزمة، وتستمع إلى رأيه حول أبرز التطورات[3]. حتى استظلّت تحت عباءته مجموعات كبيرة من المعارضين الإيرانيين كان منهم صادق قطب زاده وإبراهيم يزدي وصادق الطباطبائي ممن كانوا على علاقة قوية بالصدر، ومن الذين تبوّؤوا لاحقًا مناصب وزارية وقيادية بعد نجاح الثورة الإيرانية[4]. ويذكر رئيس المجلس النيابي اللّبناني الحالي نبيه بري أنّ

---

(1) فاضل الربيعي، **كبش المحرقة، نموذج لمجتمع القوميين العرب**، مصدر سابق، ص147.

(2) المصدر نفسه.

(3) حسين كنعان، **موسى الصدر، قدر ودور ورسائل من صاحب الرسالة**، بيروت، ط1، 2006، ص56.

(4) نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، مصدر سابق، ص127. (قد ذكرنا سابقًا أنّ الصدر أقام مظاهرة احتجاج ضد الحكومة اللبنانية على إثر طلب الشاه تسليمه بعض أركان المعارضة الإيرانية).

الصدر: «كان يُمضي وبشكل شبه يومي، ساعتين أو ثلاث ساعات مع أشخاص إيرانيين، وكان في كثير من هذه اللّقاءات يسجّل أشرطة كاسيت، ثم تُرسل إلى طهران ليُصار إلى توزيعها هناك، خصوصًا في المساجد والمقامات وكذلك في المقابر وكانت تتضمن تعليمات للثورة الإيرانية»[1]. كما إنّه كان يخصص أوقاتًا يعقد فيها جلسات مع الطلاب الإيرانيين الموجودين في لبنان[2].

ونتيجة الجهود التي بُذلت على هذا الصعيد في إطار توسيع قاعدة عمل المعارضة على الساحة اللّبنانية، وعلى أكثر من ساحة عربية وغربية انطلاقًا من لبنان، لاحظت المخابرات الإيرانية أنّ جماعات تتبع الصدر في دول الخليج وأخرى في ألمانيا تعمد إلى توزيع منشورات ضد الشاه في هذه الدول انطلاقًا من لبنان[3].

ومع إبداء السلطات اللّبنانية المزيد من التشدّد إزاء تحركات أعضاء المعارضة المتواجدين على الأراضي اللّبنانية، خصوصًا مع ورود معلومات عن حركة تدريب وتسلّح يقوم بها هؤلاء بغطاء من الصدر[4]، ونيتها اعتقالهم بعد إلحاح نظام الشاه على الحكم اللّبناني ضرورة المسارعة لإلقاء القبض عليهم وتسليمهم إلى السلطات

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روايت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد اول، ص58.

(3) المصدر نفسه، جلد سوم، ص50 و451.

(4) يذكر حسين كنعان، رئيس المكتب السياسي الأسبق لحركة أمل، أن مصطفى شمران كان يُرسل شحنات من الأسلحة إلى المقاومة الإيرانية وأنّ الصدر سدّد بنفسه قيمة إحدى هذه الشحنات. لمزيد من التفاصيل انظر: حسين كنعان، **موسى الصدر، قدر ودور ورسائل من صاحب الرسالة**، مصدر سابق، ص57.

الإيرانية[1]، عمد الصدر إلى تكليف المحامي نبيه بري وعبر وكالة عامة القيام بواجب الدفاع عن الإيرانيين الهاربين والملاحقين والمنفيين من قبل نظام شاه[2].

وتأكيدًا للمعلومات المشار إليها، يذكر بسام أبو شريف وهو أحد مستشاري الرئيس الأسبق ياسر عرفات أنّ أعدادًا كبيرة من المجاهدين الإيرانيين راحوا يتوافدون منذ أواخر الستينات على معسكرات التدريب الفلسطينية في لبنان خصوصًا المعسكرات التابعة لحركتي فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين[3]. وكان من الذين تدربوا في هذه المعسكرات نجلا الإمام الخميني مصطفى وأحمد[4]. فيما يكشف هاشمي رفسنجاني في كتابه (**حياتي**) عن لقاء مع ياسر عرفات رُتِّب عبر الصدر جرى فيه

---

(1) (اعتقلت السلطات اللبنانية بناء لطلب حكومة الشاه كلًّا من صادق قطب زادة وإبراهيم يزدي وآية الله النفري وغيرهم ممن أُفرِج عنهم لاحقًا).

(2) نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، مصدر سابق، ص125.

(3) بسام أبو شريف، **ياسر عرفات**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص329.

(4) نقلاً عن: وضاح شرارة، **دولة حزب الله**، مصدر سابق، ص109؛ وانظر أيضًا: علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، دار الامير، بيروت، ص23 ـ 24. (فيما كانت رغبة بعض فصائل المقاومة الإيرانية اعتماد السلاح كأسلوب في الكفاح وتغيير النظام، يشير هاشمي رفسنجاني إلى أن الإمام الخميني لم يعلن معارضته لاستخدام السلاح ولكنه كان حريصًا على أن لا يمنحه الشرعية. ويظهر من خلال أقوال رفسنجاني أنه كان يوجد إلحاح على الخميني ليعلن تأييده تلك الأساليب. ومن هنا نفهم أنه كان إلى جانب الخميني أكثر من تيار ورأي تجادل في الأساليب التي يجب اتباعها حتى تصل الثورة إلى أهدافها. كما يمكن الاستظهار أن الصدر كان يلتقي مع الخميني في هذا التوجه فكلاهما كانا معارضين للتغيير بقوة السلاح مع أنهما كانا يغضان الطرف عن عمليات التدريب والتسليح وربما لاستعمالها في مجالات محدودة وظروف خاصة جدًا). انظر لمزيد من التفاصيل: محمد صادق الحسيني، **الشيخ الرئيس**، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، 2004، ص68 ـ 70.

الحديث عن أوضاع الثورة الإيرانية وتوجهاتها وكيفية التنسيق وتبادل الخبرات حول أساليب النضال[1]. فيما شكلت زيارة أحمد الخميني برفقة عدد من المناضلين الإيرانيين إلى الصدر والجنوب وتفقدهم لمواقع المقاومين على التخوم مع فلسطين المحتلة الصورة الأكثر إيحاءًا ودلالة عن طبيعة علاقة الصدر بالثورة ومستواها[2].

واللّافت في الأمر أيضًا، أنّ هذه الزيارة جاءت بعد أن شكّل الصدر الجناح العسكري لحركة المحرومين تحت اسم أفواج المقاومة اللّبنانية (أمل) التي أشرف عليها بشقّيها التنظيمي والأمني الدكتور مصطفى شمران، الحاصل على الدكتوراه في الفيزياء من الولايات المتحدة الأمريكية، ومؤسس اتحاد الطلبة الجامعيين الإيرانيين في أمريكا، ومؤسس الجبهة الوطنية خارج إيران، وأحد أبرز المقربين من الخميني، والأكثر تعرضًا للملاحقات والمطاردات من قبل نظام الشاه[3]. ويظهر من كلام لافت لنبيه بري أنّ اختيار الصدر لشمران جاء بإيعازٍ مباشر من الخميني نفسه. ما يعني أيضًا وزيادة على ما قلناه سابقًا، أنّ إطار العلاقة بين الصدر والخميني كانت في تلك المرحلة إيجابية بل وحتى متقدمة وكاشفة بقوة عن عمق الأهداف المشتركة بينهما، وأنهما يعملان معًا ليؤديا مهمتهما التاريخية بنجاح[4].

---

(1) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص171 ـ 172.

(2) خليل حمدان وآخرون، **حركة أمل: السيرة والمسيرة**، مصدر سابق، ص268.

(3) نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، مصدر سابق، ص93 ـ 94؛ وانظر أيضًا: مجموعة من المؤلفين، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1989، ص171.

(4) المصدر نفسه، ص93. (مع انتصار الثورة الإيرانية عام 1979 عيَّن الإمام الخميني مصطفى شمران وزيرًا للدفاع وممثلاً عنه في مجلس الدفاع الأعلى كما وتولى شمران=

في الواقع، إنّ أهمية مصطفى شمران في الحركة الثورية الإيرانية تكمن في كونه أول من بلور الرؤية الجهادية والنضالية والتنظيمية. وهو من أوائل من دأب على توسيع أفق العمل العسكري بين التنظيمات الثورية العربية والإسلامية والعالمية بهدف تحرير فلسطين بدرجة أساس ولتغيير المعادلات والأوضاع لصالح الشعوب المستضعفة في كل البلدان التي تعاني من طغيان الأنظمة وجورها. وعلى مستوى ارتباطه بالصدر وعمله على الساحة اللّبنانية فقد كان شمران للصدر بمثابة اليد اليمنى في المجالات الأمنية والعسكرية والتنظيمية. والمعتمد لديه في التنسيق مع رجالات المعارضة الإيرانية ومع بقية الحركات الثورية العربية والعالمية.

وفي سياق متصل جسّدت علاقة الصدر القويّة بالأستاذ والمفكر الديني المعروف مرتضى مطهري علامة مضيئة في سماء الحركة الثورية الإيرانية، وهو الذي مثلت كتاباته مستندات فكرية وثقافية في مسار الثورة ومراحلها، وفي تحليل أهدافها وأبعادها[1]. فيما كان الدكتور علي شريعتي الذي يصفه الصدر بالصديق والزميل[2]، هو الآخر أحد المشاعل الفكرية للثورة والأكثر إثارة للجدل بفعل آرائه الصادمة التي طالت على مستوى النقد كثيرًا من الأوضاع السياسية والدينية. ولعل

= منصب مساعد رئيس الوزراء لشؤون الثورة كما كان أول من وضع حجر الأساس لمؤسسة حرس الثورة الإسلامية. انظر: علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، مصدر سابق، ص23 ـ 24.)

(1) (مرتضى مطهري من أشد المقربين للإمام الخميني وأحد أبرز مفكري الثورة له كتاب تحت عنوان: **الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري**، ضمّنه آراء حول الثورة في منطلقاتها وأهدافها).

(2) علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، مصدر سابق، ص26.

الاهتمام البالغ الذي أبداه الصدر لدى وفاة علي شريعتي في ظروف غامضة في لندن، وحرصه على إقامة مأتم مهيب له في لبنان، يؤشر دون أدنى شك إلى موقعيّة هذا الرجل في تشكيلات الثورة ودوره في السيرورة الإجمالية للصراع ضد نظام الشاه. ولقد شهدت الأطوار المتعاقبة للصراع لحظات معقدة ومركبة ومستويات منوعة من العمل الثوري بغية الوصول إلى منظورات تنتج عن تناسق وانسجام وتفاعل وتتسع لخطوط متنامية ومنفتحة على رجالات ليس بالضرورة أن تنتمي إلى مجال واحد فكريًا وعقديًا، ولكنّها حيّة في مقاومتها ونضالها وعنيدة في كفاحها وطموحها وهذا بديهي إذ لا يمكن للثورة أن تضم اتجاها فكريًا واحدًا، وكذلك لا يمكن تجنب التوتر والاختلاف في التجربة وموجبات تطورها.

هذه الصورة التي أسلفنا في رسمها في البداية تسوّغ بشكل ما، طبيعة انتماء الصدر إلى الثورة، بمعنى أنّها تؤكد على شرعية موقعه فيها، وأنّه كان إلى جانب كثيرين في الصف الصدري المتقدم، ومن الذين كانوا يخططون وينسّقون الموقف بين أركان المعارضة متخطيًا المخاطر والمحاذير في مجتمع لبناني يتفاقم فيه الانحطاط السياسي، وفي وضع عربي ودولي مشحونٍ بأسباب التوتر والخيال العدائي.

إننا، ومن خلال تتبعنا ورصدنا لحركة الثورة، لا يمكننا بالتأكيد وضع كل الإيديولوجيات التي حرّكت النخب الإيرانية والشعب الإيراني في طبق واحد، ولكنّها كلّها التقت على كراهتها وعدائها للشاه. الأمر الذي نتوخّاه هنا لا يتصل بالخلافات بين التيارات السياسية الإيرانية المتفارقة إيديولوجيًا بين قومي وشيوعي ووطني وغير ذلك، وإنّما يتصل

بحركة الثورة في أجنحتها الإسلامية المتعددة. والحقيقة أيضًا أنّ المسألة داخل الأجنحة الإسلامية لم يكن لها علاقة بالإيديولوجيا البتة، فكل المنتمين إليها متوافقون على إيديولوجيا واحدة تقوم على الإسلام، ولكن الإشكالية وقعت في ما بينهم في المواقف الاجتهادية وفي التقديرات والمقاربات المتباينة في ميدان الحركة السياسية التي عادة ما تكون زاخرة بالأسئلة والتعقيدات الكثيرة. ففي الوقت الذي كان الصدر يرى أنّ النشاط السياسي يتطلب نوعًا من المرونة والمناورة وقدرًا من التكيف مع الأوضاع المتبدّلة، كانت فئة من المعارضة تريد من الصدر أن يكون جذريًا ومباشرًا في إبداء الموقف الحاسم من الشاه ونظامه. وأن يسعى كما بقية زملائه إلى كشف هذا النظام وفضحه وإعلان القطيعة معه من باب حرمة التعامل مع سلطة محاربة ومغتصبة وغير شرعية[1]. وقد أظهرت إحدى الوثائق الصادرة عن (السافاك) عن حصول نقاش حاد واختلاف عميق في وجهات النظر بين الصدر ومحمد منتظري وهو ابن آية الله العظمى حسين منتظري خليفة الإمام الخميني الأسبق وأحد كبار المنظرين لمبدإ ولاية الفقيه[2]. وهو، أي محمد منتظري، من الناشطين والمساهمين إلى جانب جلال الدين الفارسي، الشخصية المثقفة، ضمن

---

(1) (توجد روايات عدّة تناقلتها الكتب الفقهية التراثية وهي منسوبة إلى النبي محمد (ص) وأئمة أهل البيت (ع) عن حرمة التعامل مع الظلمة وأعوانهم. انظر: حسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، **تحف العقول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1404هـ، ص275).

(2) لحسين علي منتظري كتاب تحت عنوان (دراسات في ولاية الفقيه)، ويُعَد هذا الكتاب من أنفس الكتب المرجعية التي تؤصل لمبدإ ولاية الفقيه، وقد وُزِّعت أعداد كبيرة منه بعد انتصار الثورة الإيرانية. (انظر: مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روابت اسناد ساواك**، مصدر سابق، جلد سوم، ص109).

الأطر الثورية الإيرانية في لبنان[1]، في تشكيل رؤية متشدّدة وحدّية في ممارسة العمل السياسي المعارض، وهذه المجموعة تضع من ضمن أولويّاتها إيصال قيادة ثورية لا يدخل في قاموسها التردد والخوف مطلقًا. وبناء عليه، يكشف هاشمي رفسنجاني عن وجود حالة من عدم الانسجام بين الصدر والمناضلين الإيرانيين[2]، بل ذهب هو بنفسه، في أحد المرّات، إلى انتقاد أسلوب الصدر في العمل السياسي حينما وصف نضال الصدر بالنضال «بأسلوب آخر»[3]. في حين كان نضاله ونضال زملائه «. . . محفوفًا بالمخاطر والقهر والعداوة»[4]. ويُعزى ذلك، على ما يبدو، إلى ظروف الصدر ومهامه التي كانت تتطلّب منه القيام بواجبات رسمية وتلبية دعوات لكبار المسؤولين في الدولة وخارجها ما يفرض نوعًا من البروتوكول والأبّهة التي تجعل من مجايليه ورفقائه في النضال يتحسسون من هذه المظاهر المستهجنة والبعيدة عن مسلكيات علماء الدين وأدبيات المناضلين، وينفرون من مشاهد الفخامة والرفاهية والاهتمام التي يُحاط بها الصدر فيما هم مطاردون ومنفيون ويعانون مرارة وقسوة الظروف الأمنية والاجتماعية.

والحقيقة أنّ الصدر نفسه كان دائمًا ما يُبدي انزعاجًا من هذه

---

(1) (يعتبر جلال الدين الفارسي من الشخصيات المعروفة والمحترمة في أوساط المعارضة الإيرانية وقد حاول الترشح لانتخابات رئاسة الجمهورية إبّان انتصار الثورة عام 1979 ولكنه لم يوفق لاشتراط القانون الإيراني في المترشح أن تكون أمه إيرانية والفارسي من أم أفغانية. فيما يعد محمد منتظري من الأشخاص الذين كانوا على معرفة وثيقة بالقوى الفاعلة والمناضلة في لبنان لا سيما منها الأحزاب والفصائل الفلسطينية).

(2) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص172.

(3) المصدر نفسه، ص172.

(4) المصدر نفسه، ص171.

الأوضاع ويتمنى لو يبقى مع المحرومين والمساكين والمجاهدين، ولكن لم يكن بمقدوره أن يتجنّبها بالمطلق، لأنّ مقتضى العمل الذي يقوم به والموقع الذي يشغله يستوجبان منه التعامل مع (الشر) الذي لا بدّ منه![1].

وعلى الرغم من محاولاته الدؤوبة إظهار حقيقة مشاعره ومواقفه من كل عمل وخطوة يقوم بها، وإبانة الفارق بين الإيديولوجيا ذات المنحى الإنساني القيمي الثابت، وبين الموقف السياسي الذي يقوم على التقدير والاجتهاد والكشف، إلّا أنّ مناوئيه لم يجدوا في حركته إلّا التناقض والتهافت كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. وصنّفوه في خانة المحافظين والمترددين[2]. حتى قادت الاختلافات الشديدة بين الصدر وبين الفريق الراديكالي، ممثلاً بمحمد منتظري والفارسي وحميد زيارتي وغيرهم، إلى كيل التهم له وإصدار البيانات لثنيه عن سلوكه الإشكالي الملتبس! وتردده يكشف عن بلبلة في الموقف ونأيٌ صريح عن الجذرية والمباشرة المطلوبتان في كل عمل ثوري[3]. ويظهر هذا الاختلاف مرة بعد أخرى التحرك الانفعالي الذي شنه خصومه ضده، وابتعادهم عن تفهم الموائمات التي قدمها وأبدى من خلالها حرصًا على إقامة نوع من التناسق والتكيف والتلائم بين مقتضيات العمل الثوري وبين ضرورات الحفاظ على العلاقات الرسمية مع الدولة اللّبنانية وبعض أركان الحكومة الإيرانية[4].

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص235.

(2) محمد صادق الحسيني، **الشيخ الرئيس**، مصدر سابق، ص68؛ وانظر أيضًا: هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص171 ـ 172.

(3) المصدر نفسه.

(4) يقول هاشمي رفسنجاني: «. . فقد كانت السفارة الإيرانية في لبنان من السفارات=

يمكن القول، إنّ التباين في وجهات النظر ارتبط بشكل أساس بأبعاد وقضايا ذات علاقة بتشخيص الأزمات وطريقة مواجهتها، وكان الصدر يأمل نتيجة إحاطته بتعقيدات الوضع اللّبناني ومتابعته الحثيثة لتطورات الموقف على الصعيدين العربي والدولي، أن تمتلك المعارضة الإيرانية قدرة على رؤية الأفق الأبعد مما هو حاصل على الساحة الإيرانية، والارتقاء بالعمل النضالي إلى ما هو أوسع مما تطاله دائرة الحدث الآني.

وميزة الصدر في هذا المجال، أنّه كان يتمتع بنظرة شمولية بعيدة المدى لبنانيًا وعربيًا ودوليًا، فيما كان الجناح المختلف معه يستعجل تحقيق بعض الأهداف المنظورة ذات الطابع الإجرائي، بينما يغفل بنفسه عن أهداف كبرى تحتاج إلى العقلانية المنفتحة وإلى سياسات هادئة وعقول باردة أحيانًا لإنضاج ظروفها التاريخية والسياسية والأمنية. واللّافت أنّ رفسنجاني الذي انتقد الصدر في مراحل سابقة يحاول بذاته تبرير أعماله ومواقفه حين يرى أنّ الصدر «بحسب موقعه الخاص كان لا بدّ من أن يكون على علاقة بالحكومة الإيرانية»[1]. واللّافت أن رفسنجاني يتجه لتبرير النهج الذي اعتمده الصدر ويذهب للدفاع عنه إلى حدود إثبات الجدوى لما فيها من مصلحة للثورة والمعارضين وذلك بقوله: «. . . وهو أيضًا [الصدر] كان يدرك أن تحقيق رغباتهم [أركان المعارضة في بيروت] ثمنها خسارة المكتسبات المهمة والقيمة التي لم

= الحساسة وكانت الضرورة تقضي بأن تكون للسيد موسى علاقة بها، ولا شك في أنه استطاع من خلال علاقاته الجيدة بالمسيحيين وأهل السنة وحكومة إيران وسفارتها أن يشكل تنظيمًا راقيًا بأفكار وطروحات مهمة». (انظر كتابه: **حياتي**، مصدر سابق، ص171).

(1) المصدر نفسه، ص170.

يكن الحصول عليها خاليًا من الصعوبات. مضافًا إلى أنّ هذه المكتسبات ذاتها، هي التي كانت توفر الدعم والحماية للقوى المعترضة»[1].

ثم إنّ رفسنجاني لم يجد بُدًّا من القيام بوساطة تخفّف من حدّة الاحتقان بين الصدر ومعارضيه الراديكاليين، فدخل في حوارات ونقاشات هدفها توسيع دائرة الفهم، والتمييز بين ما هو من الثوابت (أي المواقف المبدئية التي تتصف بالإطلاق والديمومة)، وبين ما تفرضه الرؤية السياسية التي يجب التعامل معها وفق تاريخيتها وظروفها.

فيقول عن هذه المرحلة: «... على صعيد آخر كانت اختلافات أخرى تعصف بين الجهات المناضلة في موقع آخر من الجغرافيا في لبنان حيث الخلاف على أشدّه بين محمد منتظري - ابن آية الله منتظري - وحميد زيارتي من جهة، وهما من الراديكاليين، وبين السيد موسى الصدر الذي كان يصنّف في خانة المحافظين والمترددين... ولكن في ما خصَّ الخلاف الذي كان دائرًا بين الراديكاليين والمحافظين في بيروت فقد ذهبت إليهم [الراديكاليون] لأقول لمن كانوا ينتقدون الصدر بقوة ويتهمونه بالمساومة على المبادئ، بأنّه لا بأس من أن تكون لنا قاعدة ومقر مثل الصدر هنا. نحن بحاجة إلى موقع نفوذ رسمي أيضًا، فهو لا يستطيع أن يعيش مثلك في الخفاء مطاردًا. وقد دخلت في حوارات معهم وطلبت إليهم التفاهم وعقد التسوية معه [الصدر]، وقلت لهم إنّه من خلال موقعه يستطيع أن يكون سندًا واقعيًا لنا، وإذا ما حافظ على علاقاته مع النظام في إيران والسفارة، يجب أن نتحمله، وقد اقتربت من إقناعهم تقريبًا، ولكن لا أدري إلى أين وصلت الأمور في ما بينهم بعد

(1) المصدر نفسه، ص171.

ذلك؟ طبعًا بقيت على حالها مبدئيًا وظلّت تتأرجح في فترات، لكن سرعان ما اشتدّت الخلافات واستعرت في مراحل مختلفة دون أن تجد حلًّا مرضيًا...»[1].

إنّ الأثر المستفاد في شرح الشيخ رفسنجاني لوجهة نظره في هذا التعقيب، له صلة بنضج التجربة ونموّها عنده، وخروجها من مستنقعات المحدودية في الرؤية إلى قواعد التفكير العقلي، ومن الانفعالية إلى التوازن. وحرصه على أنّ هامش الخلاف، بين أركان الثورة وقادتها، يجب أن لا يبدّد وحدة المنطلق الإسلامي والجهود المبذولة التي تصبّ كلها في مصلحة الحق والخير والالتزام بنهج الإسلام الخالد، وأن لا تحرف السجالات أصحابها عن الحفاظ على الاتجاه العام للثورة[2]. ويُبدي كذلك تفهّمًا لوضعية الصدر الذي يعيش في مناخات حرّة ومفتوحة، والتي تحتاجها الثورة لتقوية بنيانها وإحراز أهدافها. والظاهر أنّ رفسنجاني أخذ بعين الاعتبار المعطيات المعقدة للتحولات التاريخية، والأوضاع الثقافية والاجتماعية المختلفة للمجتمعات البشرية. وأنّ ثمّة ضرورة لفهم الواقع والانتشار الراشد فيه، من غير إخلال بالمبادىء، وهو ما كان يصرّ عليه الصدر في مضمون خطاباته وطريقة تحرّكاته، لأنّ الثورة تستوجب توزيعًا في الأدوار وتوسيعًا لأدوات العمل وآليات الفكر الاجتهادي، ونأيًا عن القولبة والنمطية القاتلتان لكل تطور وتقدم. ولا شك في أنّ الاكتناه المتعمق للإسلام الشمولي، والإدراك متعدد الأبعاد للسياسة ومعطياتها وتحوّلاتها، والتمثّل الواعي للأهداف المتوخاة، التي

(1) محمد صادق الحسيني، **الشيخ الرئيس**، مصدر سابق، ص68 ـ 69.
(2) هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، مصدر سابق، ص171.

تستند بمجملها إلى قابلية الكشف المباشر والمعاينة القريبة للواقع بكل وجوهه، هو ما كان يؤمن به الصدر ويعمل له في إطار ما يُعرف بـ: (ثبات العقيدة) و(حركية السياسة). وهذا يتفق تمامًا مع ما أسّس له بعضٌ تحت مسمى فقه الضرورة[1]. إذ تقوم الفكرة على المزاوجة الذكية بين الثابت والمتحول، وفهم الفارق بين ما هو (نظر إلى الأرض وبين ما هو انتباه إلى السماء!)[2].

وبالعودة إلى الفكرة الأساس التي تتمحور حول موقع الصدر من الثورة ودوره فيها، فإنّه ينبغي أن ننظر إلى السياق التاريخي لنفهم سبب الاختلاف. كما إنّ المماحكات الجدالية، أيًا كان طابعها الهجومي، لا ينبغي أن تخفي الأفكار والأعمال المضيئة التي قام بها الصدر والجهد الذي بذله تعبويًا على الساحات اللّبنانية والعربية والدولية، لكي يهيىء أرضية ملائمة للمعارضين. وعلى أساسها تمكنت الثورة من احتلال واجهة الأحداث وصدارة الاهتمامات العالمية. كما إنّ استعادة جزء من الصورة التاريخية، والوقوف عند بعض من واكب هذه المرحلة الزمنية المشحونة بالتطورات الكبرى، يمكن أن يشكل مفتاحًا أساسًا لفهم ماهيّة الدور الذي مثّله الصدر في حركة الثورة واستيعابه، وحقيقة توجّهاته التي تعرّضت للاختزال وردود الأفعال المتسرعة من قبل كثيرين ممن ظلّوا في موقع التشكيك في انتمائه لها. وفي هذا المنحى نقف عند نصّين أحدهما للدكتور كاظم الطباطبائي والآخر للشيخ هاشمي رفسنجاني.

---

(1) حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1996، ص338.

(2) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، مصدر سابق، ج1، ص323.

فبحسب الدكتور صادق الطباطبائي، أحد المواكبين لانطلاقة الثورة والدارسين لها بعد انتصارها، أنّ «دور الصدر الأساسي في الحركة الإسلامية في إيران والتخطيط العلمي والدقيق لإنجاح الثورة الإسلامية. . . [لم] يقتصر على إيواء بعض المناضلين الإيرانيين في لبنان أو إصدار بعض البيانات كما يمكن أن يتراءى لبعض الأخوة اللّبنانيين الذين عملوا معه، ولكنه دور ريادي شامل تعود بدايته إلى الخمسينات من هذا القرن. ففي تلك الفترة تشكّل فريق من المفكرين الدينيين في إيران لدرس حركة التحرر للشعب الإيراني في ضوء التجارب الماضية واستكشاف الخلل أو أسباب الفشل ومن ثمّ إيجاد نظرية علمية لإنجاح هذه الحركة ووضع برامج عمل طبقًا للمقتضيات الموجودة في إيران. هذا الفريق تكوّن من السيد موسى الصدر، السيد محمد بهشتي، الشيخ مرتضى مطهري، والسيد محمود الطالقاني والمهندس مهدي بازرگان. ثم انضم إليهم لاحقًا الدكتور علي شريعتي والشيخ أكبر هاشمي رفسنجاني. هذا الفريق بعد درس وبحث عميقين وفي ضوء فشل التجربة الحزبية في إيران، والانطباع السيء لدى الشعب الإيراني عن الحركة الحزبية والقومية خصوصًا بعد ثورة الدستور عام 1906 والتطورات اللاّحقة، أكد أن نجاح أي تجربة تحررية جديدة في إيران يعتمد على حركة شعبية ذات أبعاد ثلاثة:

أولًا : البعد الديني، فالعقيدة الإسلامية متجذرة جدًا في إيران والشعب الإيراني بغالبيته شعب متدين وأي تجربة لا تضع البعد الديني في الحسبان محكومة بالفشل.

ثانيًا : البعد الفكري السياسي أي عرض أفكار وأهداف واضحة لاستقطاب عامة الناس. وكان السيد موسى الصدر يؤكد دائمًا أنّ

عامة الناس يعني كل الشرائح في المجتمع ولا نقصد العوام من الناس. وثمّة فرق بين العامة والعوام.

ثالثًا: البعد العسكري بمعنى حيازة مجموعات مسلحة للتدخل عند الحاجة»[1].

ويكشف الدكتور طباطبائي في هذا السياق، بعض القدرات العلمية للصدر، وحرصه على صياغة نظرية علمية ومقاربة معرفية انطلاقًا من وعي التجارب التاريخية وفحصها للوصول إلى القانون الأدق الذي يُساهم في جمع الديني والفكري والعسكري في لحظة تاريخية نضالية لتحقيق التغيير المنشود، فيقول: «إنّ الصدر كان يصور دائمًا هذه الحركة كمكعب ذي ثلاثة أبعاد بحيث إذا بدأنا الحركة انطلاقًا من رأس زاوية في اتجاهات ثلاث نحصل على حركة حجمية وإذا أغفلنا اتجاها واحدًا واكتفينا بسهمين في اتجاهين اثنين نحصل على حركة سطحية ليست مضمونة النجاح»[2].

هذا، وتلخّص العبارة الآتية التي قالها هاشمي رفسنجاني موقفه الوجداني من الصدر، وإعجابه بشخصيتة الكاريزمية، وقيادته الديناميكية، وسعة أفقه، وبُعد نظره، والتي تطلّ على حقيقة ما كان مكنونًا ومستترًا من علاقة عضوية عميقة بين الصدر والثوة ورجالاتها الكبار، وذلك حينما قال: «كان أملنا معقودًا على الصدر»[3]. ما يعني أنّ قادة الثورة

---

(1) نقلًا عن: محمد علي مهتدي، **سلسلة مؤتمرات كلمة سواء**، المؤتمر الرابع، الهوية الثقافية قراءات في البعد الثقافي لمسيرة الإمام السيد موسى الصدر، مصدر سابق، ص70.

(2) المصدر نفسه، ص71.

(3) المصدر نفسه، ص72.

كانوا يجدون في الصدر مطمحهم وبغيتهم وضالتهم التي لا غناء عنها. ولهذا ذهب بعضٌ أيضًا إلى القول إنّ الصدر كان يُؤدي دور وزير خارجية الثورة الإسلامية[1].

إن النصّ الأول والثاني يدعمان بقوة فكرة أنّ الصدر كان من أوائل المساهمين والفاعلين في الثورة، وليس شخصًا هامشيًا وعابرًا. وأن الانقسام حوله، فيما لو وقفنا بحيادية على الأرضيّة التاريخية، يخبىء تحته صراع اتجاهات وتيارات وأفكار وآليات سوسيولوجية وغير ذلك، والذي بقي غير مدروس وغير مفهوم على نحوٍ وافٍ. وينبغي أن نعترف أن هذه المرحلة ما زالت تحفل بكثيرٍ وما زلنا نجهل كثيرًا من معطياتها التي يعوزها الظهور والتجسّد.

(1) نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، مصدر سابق، ص127.

الفصل الثالث

التأسيس الثقافي، مسالك التجديد وتحديات الواقع

أولًا: عناصر الثقافة الإسلامية ومكوّناتها

قارب الإمام موسى الصدر المسألة الثقافية باهتمام وشغفٍ شديدين. فمن تعامل معه وخبره عن قرب وتابع حركة فكره، أدرك أنّ هذا الرجل مليء بالأفكار الخلّاقة، وبالمنطق الذي تناول به هموم الثقافة ومشكلاتها. أمّا الفترة التي ظهر فيها على مسرح الثقافة والفكر فكانت من أشد الفترات المعاصرة اصطخابًا، وأكثرها بحثًا في العقائد الإيمانية ومسائل الوجود، وما يشغل الإنسان من أفكار وقضايا وأسرار وجماليات تحتاج إلى السبر والكشف، على قاعدة أنّ ما من شيء قد أُنجز على نحو نهائي في أوروبا قد أعطيت الأولوية للثقافة العلمية والتطور المادي والتكنولوجي، وخرجت قيم كالعلمنة والحرية والديمقراطية والتعددية وغير ذلك. وتسربت إلى ساحات المسلمين. ولا ريب في أن مقارعة حادة كانت تدور في تلك الأوقات بين مختلف المواقع الفكرية. ما تميّز به الصدر هو سعيه الدؤوب لإبراز الثقافة الإسلامية، وحرصه الكبير على الانطلاق بها إلى فضاء الثقافة العالمية. مستلهمًا من القرآن الكريم أُسس

هذه الثقافة المستندة لمفهوم التطور والتحوّل، ولحراك فكري وعلمي يرفض مناخات التقوقع والانعزال والتعصب. ومستفيدًا من الإرث الإنساني الهائل الذي تركه المسلمون الأوائل في شتى المجالات المعرفية، وآثار الفكر وإبداعاته التي غطّت مختلف أوجه النشاط الثقافي، وما انطوت عليه تجربة الانفتاح على الثقافات الأخرى، خصوصًا لجهة حركة التأليف والنقل والترجمة من قيمة حضارية[1]. في الواقع إنّ ما نتوخى الإجابة عليه في هذه الفقرة هي الأسئلة التالية:

1 ـ ما هي العناصر الرئيسة في الثقافة الإسلامية؟

2 ـ ما هي طبيعة العلاقة بين عناصر هذه الثقافة؟

3 ـ هل للإسلام رؤية في المسائل الثقافية؟

أمّا بخصوص السؤال الأول فإنّ الصدر يضع العناصر التي تتألف منها الثقافة في الإسلام ضمن دائرة الأفكار والتعاليم والعقائد التي خرج بها الإسلام وصدّرها القرآن الكريم، مضافًا إلى ما اكتشفه العلماء، وما أبدعوه في حقول العلم والأخلاق والفن والآداب[2]. وبتقسيم آخر يرى الصدر، أنّ الثقافة الإسلامية ترتكز على دعامتين، هما: المفهومات والتعاليم.

فالأولى، وظيفتها تكوين شخصية المسلم عبر الأركان الثلاثة: العقائد، والأعمال، والأخلاق. والغرض هو إحاطة المسلم بقاعدة فكرية تُعدّ أساسًا لإيمانه وعباداته وحقوقه وواجباته ومُثُله الأخلاقية[3].

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج1، ص142 ـ 146.

(2) المصدر نفسه، ص143 ـ 152؛ وج 12، ص 79.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص136.

والثانية، مهمتها تزويد المسلم بالثقافة في مختلف أبوابها. في التشريع والتربية والأدب والفن والأمثال والقصص... وذلك بالاستناد إلى القرآن الكريم وسيرة النبي الكريم[1].

إنّ الثقافة بهذا المعنى تحتوي على عناصر مادية ومعنوية مختلفة. وقد سار الصدر في هذا التشخيص بغرض التأكيد على الانسجام والتناسق بين عناصر هذه الثقافة، وعلى الوشائج الطبيعية بين هذه المكونات، أي بين المفهومات وبين التعاليم. كما ويدخل الصدر في تحديد المعالم الرئيسة للثقافة الإسلامية فيراها على التنظيم التالي:

أ ـ **الربانية**: الثقافة الإسلامية تربط بين السماء والأرض، وتصل المخلوق فردًا وجماعة بخالقه، فتتصف بالربانية والقوة وترضي بهذه الصفة جميع مشاعر الإنسان. من دون أن تكون هذه الصفة حائلاً بين العقل والتفكير الموضوعي في الكون وفي مختلف مجالات الحياة[2].

ب ـ **الثبات**: الثقافة الإسلامية ممتدة الجذور إلى الكون والخالق، وهذا ما يُكسبها صفة الثبات والأبدية. كما إنّ ظاهرة الثبات تنعكس على الحقول الدينية المختلفة، تاركة أثرًا في تحقيق الهدف الرسالي الموجب لاستقرار القلب، والثقة بالنفس، والقوة في الإرادة، والإرضاء للعاطفة اللاّنهائية في الإنسان[3].

ج ـ **الشمول**: الثقافة الإسلامية تتميز بطابع الشمولية، وباتساع دائرة

---

(1) المصدر نفسه، ص138.

(2) المصدر نفسه، ص139.

(3) المصدر نفسه، ص140.

الموضوعات الداخلة فيها، والمساحات التي تشغلها[1].

د ـ **الدينامية**: الثقافة الإسلامية تُحرّك الإنسان حركة دائمة نحو التقدم في مختلف مجالات التطور العقلي، وتتحمل كل جديد وكل معرفة بقلب مشتاق وتعتبرها سلوكًا إلى الله ومعرفة له وكمالاً للإنسان[2].

هـ ـ **الوحدة**: الثقافة الإسلامية تربط بين الأنشطة الثقافية في مختلف الحقول في وحدة منسّقة، تعكس في سمع المثقف السيمفونية الكونية، وتسبيح الموجودات كلها[3].

إنّ النظرة التي عرضها الصدر تهتم بالعناصر والأجزاء المكونة للثقافة الإسلامية، ولدور كل منها في تشكيل هذه الثقافة في وحدة مترابطة ومنسجمة. وبمعنى من المعاني فإنّ الثقافة الإسلامية تتوزع على طبقات ومستويات تشمل العبادات والقيم والتربية والتعليم والبيئة والعلاقات والآداب وغيرها من الأجزاء المركبة ذات الطابع المادي والروحي، الذاتي والاكتسابي، العقلي والاجتماعي.

أما في ما يتعلق بموقف الإسلام من الثقافات الأخرى، فإنّ الصدر لا يتردد بالقول إنّ الثقافات الوافدة لاقت شيئًا من الاصطدام والمعارضة بادىء ذي بدء، ولكنّها ما لبثت أن اندمجت وانصهرت وأصبحت جزءًا من الثقافة الإسلامية، ثم أعاد المجتمع الإسلامي إخراجها وتصديرها

---

(1) المصدر نفسه، ص141.

(2) المصدر نفسه، ص142.

(3) المصدر نفسه.

إلى العالم بروح إسلامية[1]. ثم تصاعدت وتيرة الانفتاح وحركة النقل والترجمة، وراح علماء المسلمين يراقبون مدى انسجام القيم الغربية وصلاحيتها داخل الجسم الثقافي الإسلامي[2]. وساهم أئمة المسلمين وعلماء الشريعة والأمراء المتنورون بانبثاق مفهوم جديد للثقافة، حجب بعض الرؤى المتشائمة والمتخوفة من النتاجات غير الإسلامية التي عبّرت عن موقفٍ عدائي لأسباب عقدية ودغمائية محضة. على أنّ ميزة هذا المنحى التصالحي والمنفتح هو بكونه يعبّر عن عقلانية الثقافة الإسلامية وهذا هو ما استخلصه الصدر من موقف إسلامي اتجاه الثقافات المغايرة بقوله: «إنّ الإسلام... يرحب بكل حركة فكرية إيجابية، وكل تطوير عقلي سليم، ويعتبر كل هذا جزءًا من رسالة الإنسان في الحياة وواجبًا من واجباته. ولا يبدي الإسلام أي تحفظ اتجاه النشاطات الثقافية بسبب التخوف على ذاته، أو إضعاف الدين في نفوس أبنائه، فالإسلام يضع للدين مكانًا أصيلًا لا يمكن أن يقوم مقامه شيء من العلوم والتشريعات...»[3]. من جهة أخرى يشدّد الصدر على نقطة أساس لها أبعاد ثقافية وهي مسألة (الرؤية)، بمعنى أنّ الإسلام يضع تصورات وتفسيرات لكل شيء. أو بعبارة أخرى، كيف ينظر الإسلام إلى الكون، والحياة والموت، والمجتمع والإنسان وغيرها من الأمور الأساس[4]. وبهذا السّياق فإنّ الصدر يحرر معنًى إضافيًا للثقافة

---

(1) المصدر نفسه، ص143.

(2) المصدر نفسه، ص144.

(3) المصدر نفسه، ص142.

(4) المصدر نفسه، ج12، ص79.

الإسلامية فهي تشتمل على رؤية الإسلام في الله والكون والحياة والإنسان، إلى جانب العديد من المسائل الأخرى التي تُطرح في إطار المنظورين الروحي والمادي على حدٍّ سواء[1]. وهذه الرؤية تجعل المسلم موجودًا في التاريخ العملي والعلمي، وفي الوقت نفسه محلّقًا في آفاق السماء. مستشعرًا كينونته السوسيولوجية والمعنوية التي تمنحه قدرة أوسع على الفهم والإدراك وعلى تنامي وعيه وتقديره للعالم والتاريخ والمجتمع. وما ذلك إلّا لأنّ المسلم يستند إلى رؤية كونية شديدة الانديـاح والشمول. رؤية إسلامية قادرة على الإيضاح والتقدم والإجابة عن أسئلة تزدلف بالكثافة والتركيب، وقادرة على تفسير الظواهر وتبيان أسبابها ومخفيّاتها، والتوفّر على أسمى الطرق التي ينطوي عليها مسار الإنسان التكاملي إلى الله.

ولقد كشف كلام الصدر عن موقفين يشكلان أساس التوجه الإسلامي في شؤون الثقافة ومسائلها:

الأول : اهتمام الإسلام بتكوين ثقافة إسلامية إيمانية للفرد المسلم، منبثقة من الوعي بأصل الوجود والغاية منه، وبحقيقة الإنسان وطبيعته وبحركته من المبتدى إلى المنتهى.

الثاني : إنّ الإسلام يفتح صدره لقبول الثقافات البشرية، فيقتبسها ويهضمها وينشطها ويعتبر أنّ هذه النشاطات من واجبات الإنسان في الحياة ورسالته في الكون[2]. وفي هذه النقطة

(1) المصدر نفسه، ص76.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص146.

بالذات أراد الصدر أن يقول إن عقل الإسلام لا يرتبط بظروف اجتماعية أو تاريخية معينة، وليس مقيدًا بتصنيفات وتقسيمات زمنية. بل هو عابر للظروف والزمن. ولذلك لا يستطيع أحد أن يهيمن على الدين بتعصبه وتزمته ومحدودية فكره.

وفي هذا السياق أيضًا نقف عند موقعية الثقافة والقيم الثقافية في فكر الإمام موسى الصدر. إذ يمكن أن نستشفها، بشكل خاص، من محاضرته القيّمة التي ألقاها من على منبر الندوة اللّبنانية تحت عنوان: «الإسلام وثقافة القرن العشرين»، والتي حوت أيضًا جملة من الرموز والدلالات الإنسانية والفكرية الهامة ضمن الخطوط الرئيسة التالية:

أ - الثقافة الأصيلة يجب أن تربط بين السماء والأرض[1].

ب - الثقافة يجب أن ترتقي بالحياة المادية والروحية للإنسان ارتكازًا على الحقائق الدينية.

ج - الثقافة يجب أن تبلور الهوية الإيمانية للإنسان المسلم.

د - الثقافة يجب أن تساهم إسهامًا ملحوظًا في عملية التطور والتجديد والإبداع.

هـ - الثقافة تكفل إشباع أعزّ حاجات الإنسان، وهي مرشده للاكتشاف والحرية والاستقلال.

و - الثقافة يجب أن تتجلى بوضوح في الحياة الاجتماعية وأن يُرى

---

(1) سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج4، ص47.

تأثيرها في التحولات الإنسانية كافة[1]. والواقع أنه يمكن لأي متابع لفكر الصدر أن يلحظ الهمّ المركزي عنده متمحورًا حول الخُلُق والقيم والتواصل بين الثقافات البشرية المختلفة، والانفتاح على المعرفة الحرّة بعيدًا عن التأطير والدوغمائية والعقلية المحافظة. مع التأكيد على بلورة معرفة نقدية تميّز بين الثقافة المتهتكة والثقافة الملتزمة. ولا يكون ذلك إلّا في إطار منهجية تعطي الاهتمام الكافي للفكر النقدي التساؤلي وتغلّبه على مختلف أشكال التلقين الأعمى.

ثانيًا: الثقافة، من حيز التنظير إلى فضاء الإصلاح

تمايز الصدر عن غيره، من المهتمين في الشأن الإسلامي العام، ومن المصلحين الإسلاميين، بتبنّيه منهجًا يدمج فيه البعد الثقافي بأطره العملانية. وميزة هذا المنهج أنّه لا يقبل العيش في الفضاء النظري المثالي، بل يستعجل الانخراط في الواقع. والحقيقة أنّ هذا التوجه ينطوي على منزع يعكس الرغبة والإرادة لدى الصدر في استنقاذ الذات الثقافية الإسلامية من طوايا النسيان والتزمّت والعقلية البدائية، ومن تحت أستار التعتيم الثقافي الغربيّ المهيمن على أنظمة القيم والمعايير. وحتى توجد إمكانية لتحوّلات عميقة تطال الساحة الشيعية في لبنان على أقل تقدير، بسبب اشتغاله عليها، خاض الصدر مغامرة إعادة بناء فكر المسلم الشيعي وتكوينه ثقافيًا وإيمانيًا ونفسيًا من منظور تجربة ثقافية تنتمي إلى الأرض والعلاقات المنبثقة منها. ولا تتكىء بأي شكل من الأشكال على

---

(1) انظر: موسى الصدر، **الإسلام وثقافة القرن العشرين**، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، صور، 1965. (المحاضرة نشرها أيضًا مركز الصدر للأبحاث والدراسات).

فوقية هائمة أو سلفية غارقة في الماضوية، بل إلى شيء إشغالي جديد ينطوي على اجتهاد مفتوح من داخل الإسلام وما هو مستجد في أفق الحياة الثقافية العالمية لأنّ الثقافة على وجه الخصوص ليست شأنًا بسيطًا بل مجموعة من المفاهيم والأفعال المركبة، يحتاج ترسيخها في الواقع إلى نضالٍ شاق وإلى زمن مديد. وعلى الرغم من النشاط الثقافي المميز الذي كسر به الصدر قيود الجمود والسكونية على مستوى الفكر، من خلال دوره المؤثر والمحوري في حركة الوعي والتنوير، وعن طريق رسم الاتجاهات الفكرية الإسلامية الحديثة التي قدمها للناس بصورة ثورية، إلّا أنّه لم يعش همّ أنّ يكون مفكّرًا، بل كان يطمح إلى تحريك الواقع على ضوء تجربة ميدانية مفعمة بالأمل، ورغبة قوية في إيجاد القواعد والوسائل الملائمة لتوصيل الثقافة الإسلامية الأصيلة والمعرفة المطلوبة إلى كل الناس الذين يعمل في ساحاتهم. وقد كتب زكي ميلاد مضيئًا على هذا الجانب في مشروع الصدر بالقول: «. . . تحول النشاط عند السيد الصدر من دور المفكر إلى دور المصلح، التحوّل الذي كان السيد الصدر واعيًا به ومدركًا له، لأنّه وجد نفسه أمام واقع مثقل ومتراكم بالمشكلات، وبحاجة إلى إصلاحات وبرامج عملية، وليس مجرد صياغة أفكار أو صناعة حلول فكرية فحسب. وهذا هو الفارق الذهني بين المصلح والمفكر، فالمصلح يكون أميل إلى المعالجات العملية، في حين أنّ المفكر يكون أميل إلى المعالجات النظرية من حيث العموم الأغلب»[1].

(1) زكي ميلاد، «**السيد موسى الصدر والمشروع الإصلاحي**»، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 48، السنة الثانية عشرة، 2005، ص16.

وضمن هذا المشهد الذي قدمناه سعى الصدر بقوة للعمل على خطّين.

الأول : إحداث تحوّل ثقافي يتعلق بدرجة أساس بالأبعاد الخلقية والنفسية.

الثاني : إحداث تحوّل اجتماعي يطال الواقع الخارجي، على أن يستمد مسوغه من الخط الأول. وبمعنى آخر، إن دعائم أي مجتمع يجب أن تكون أخلاقية، وإن غايات أي مجتمع يجب أن تكون مبررة أخلاقيًا.

وبالفعل فإنّ ما رمى إليه الصدر، هو تغيير نظام القيم والأفكار العملية لأبناء الطائفة الشيعية باعتبارهم (الوحدة الدراسية!) أو المجال الإنساني الذي اشتغل عليه بالاستثمار والتطوير والتحسين. ولكن هذا التغيير كان منوطًا بداية بتغيير الرؤية الثقافية والأفكار النظرية التي تجعل أبناء الطائفة في حالة تصالح مع ذاتهم، وتواصل مع العالم الخارجي. وهذا ما يُفسر المسار الذي اعتمده الصدر، حين أراد أن تكون التحولات الاجتماعية مسبوقة بتحولات ثقافية على مستوى الفكر والقيم والمعتقدات. ولعلّ الناظر في حركة الصدر الميدانية يُدرك أنّها كانت تتغذى من الفكر والثقافة. وأنّ مشروعه السياسي والاجتماعي كان مبنيًا على مقدمات نظرية وفكرية، وأنّه كان يستلهم التراث والتجارب التاريخية والعلمية والإيديولوجية، لينطلق في صياغة الواقع الخارجي ولملمة أوصاله لشحن المزيد من المعاني والمؤثرات الإيمانية. إذ استطاع أن ينقل القيم والمعتقدات ويجلّيها على شكل عناصر ثقافية خارجية فاعلة، غير معزولة أو منحصرة في إطار التفكير العقلي النظري

البعيد عن امتداداته الاجتماعية. من هنا يمكن القول، إنّ الصدر تسلّح بالثقافة للانفتاح على الحياة، ولتقديم الحلول الناضجة نشأت وتبلورت على ضوء أسئلة متجددة ومتثاغرة. وإذا كان مبنى الصدر العقدي يقوم على قطعية صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، فهذا يعني بالدلالة الالتزامية والمطابقية أنّ الإسلام يمتلك القدرة على الاستجابة لجميع التحديّات الزمانية. وهذا يقتضي دورًا أكبر للثقافة الإسلامية، في أفقها الواسع، للتعامل مع التحديات المستجدّة. ويستدعي الاجتهاد العميق في النص الديني وتفحصه لاستيعاب المزيد من التفريعات الناشئة لمتابعة حركة العصر ومتطلباته. لأنه لا يجوز أن تنتشر صورة خاطئة عن الإسلام من أنه فوق التاريخ والزمن.

هنا لا بد من التوقف عند قراءة الصدر لتجارب المصلحين الإسلاميين الذين سبقوه، لاسيما منها نهضة السيد جمال الدين الأفغاني التي تلاشت أمامها الحدود الجغرافية، فامتد أثرها في معظم بلاد المسلمين. وهي نهضة كان أهمّ أهدافها، التحرر من هيمنة الاستعمار الغربي، والعمل على تحقيق وحدة إسلامية سياسية على هدي القرآن الكريم. والأفغاني الذي اكتشف أنّ الاستعمار الخارجي معضلة خطيرة تواجه البلدان الإسلامية، اكتشف أيضًا أنّ الديكتاتورية الداخلية هي من المشاكل الرئيسة المسبّبة للتخلف والتجزئة. وكان يرى أنّ الحل يكمن في الوعي السياسي والنشاط السياسي، متخذًا من رسالة الإسلام مادة دعوته وجوهر حركته[1]. كذلك استفاد الصدر من تجربة الشيخ محمد

(1) مرتضى مطهري، **الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ص23 ـ 24.

عبده الذي انطلق من الفكر والثقافة في حركته، مكرّسًا جهدًا كبيرًا لإجراء تغيير حقيقي في مناهج التعليم الديني. كما اطّلع على تراث عبد الرحمن الكواكبي ومحمد إقبال وعبد القادر الجزائري وابن باديس في المغرب العربي وغيرهم ممن كانت لهم جهود نهضوية وإصلاحية مشهودة. ولا ننسَ أنّ الصدر عايش وتواصل مع مشاريع تنطوي على مفادات نهضوية وإحيائية هي من داخل بيئته، سواء في إيران عبر ثورة الإمام الخميني، أو في العراق من خلال الحراك السياسي والفكري الذي بدأه السيد محمد باقر الصدر. وعلى كل حال فإننا حين ندرس تفاصيل حركته ودقائقها فإننا نجد شيئًا من مواجهة الذات التاريخية، وما يتعلق بأزمة الوعي الإسلامي. وبالوقت نفسه ما سببه الاستعمار من تداعيات ونتائج كارثية على واقع الأمة. فالمعركة كانت بالنسبة إلى الصدر هي معركة الحقيقة مع الذات. ومعركة الإيديولوجيا مع العدد الخارجي. وكلاهما يرتبطان بمصير الإسلام ولا بدّ من مواجهة مكشوفة ومفتوحة لا مماطلة ولا مهادنة فيها. ولذلك لن نجد بونًا في حركته ومسؤوليته بين ما تقدّم على صعيد المعطيين الثقافي والاجتماعي. بل سنجد علاقة جذرية وجوهرية بين حركة الصدر الفكرية وحركته السياسية والاجتماعية. إذ تتكامل الأبعاد الأساس في سياق مشروع نهضة شاملة، لا تقف عند حدود التحرر الشكلي من الهيمنة الأجنبية كما فعلت حركات تحرّر إسلامية متعددة. كحركة عمر المختار وعبد القادر الجزائري وثورة العشرين في العراق وغيرها[1]. وعلى هذا الأساس هو لم يعفِ نفسه من مسؤولية التفكر والنقد الإشكالي والتساؤلي والتاريخي لواقع المسلمين.

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج5، ص206.

معللاً أن الوقت هو وقت صدام وصراع وجهاد مع العدو الخارجي (الاستعمار الإسرائيلي)، مؤجلاً المكاشفة المطلوبة والنقد الحر لما يجري على الساحة الدينية والثقافية الإسلامية. بل انخرط في عملية إصلاح وتنظيف للفكر الإسلامي، في موازاة مقاومته للنفوذ الاستعماري في جسم الأمة وروحها. ضمن هذا السياق، يمكن القول إنّ مساحة الإصلاح السياسي التي اشتغل عليها الصدر تعدّت الدائرة التي ناضل فيها كلٌ من الأفغاني والكواكبي. ثم هي أكبر من دائرة الإصلاح الديني التي أسس وعمل لها الشيخ محمد عبده. فما أنجزه الصدر على المستوى الفكري والثقافي والديني وما حققه على المستوى الاجتماعي والسياسي والجهادي أبعد مدى من أن يُدرك ويُحاط به بتفاصيله الزمنية، لأنّه لم يكن حدثًا وظاهرة محدودة بظروفها ومجالها، ولكنّه سيرورة تحولات في مجرى الأحلام والتطلعات الشيعية، وفي حركة المخيال الشيعي الذي يبحث عن مديات وآفاق ومتنفسات على أكثر من صعيد. ولقد برهنت الأيام ما يمكن أن يُعدّه بعضٌ دليلاً على ريادية الصدر، وأنّه كان يملك مشروعًا ثقافيًا إسلاميًا حضاريًا معاصرًا، واعدًا بالتقدم وصنع حركة التاريخ، يهدف إلى إدخال المسلمين في الحدث والحداثة، والوعي والعقلانية، والمعنى والروحانية.

ثالثًا: التفكير الفلسفي، لَبِنات في سياق التكامل الإنساني

أشرنا سابقًا وعلى وجه الإجمال، إلى موقعية الصدر الفلسفية. ونعيد في هذه الفقرة الحديث عن الينابيع التي استقى منها الصدر رؤيته الفلسفية، والأساس الفلسفي الذي انبنى عليه مشروعه النظري والعملي على حدٍّ سواء. وعلاقة هذه الرؤية في تكوين المنهج الثقافي للإنسان

المعاصر الذي يعيش صراعًا داخليًا عنيفًا نتيجة ابتعاده عن الإيمان والقيم. فالصدر ينتمي إلى الحلقة الفكرية التي أسّسها السّيد محمد حسين الطباطبائي صاحب **تفسير الميزان** ذائع الصّيت. وداخل هذه الحلقة وفي إطارها اكتسب الصدر تكويناته وتعاليمه الفلسفية التي تعود في أصولها وجذورها إلى مدرسة الملاّ صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين[1]. هذه المدرسة التي جلاّها السيد الطباطبائي وظهّرها بصورتها الحديثة، وتابعه على ذلك تلامذته وأبرزهم الصدر ورفيقه الشيخ مرتضى مطهري.

الصدر الذي بدا وثيق الصلة بهذه المدرسة، استفاد كثيرًا من الحياة الفلسفية التي كانت سائدة في فترة الدراسة والتحصيل العلمي، وتأثر بشدة بالأفكار والطروحات التي قدّمها أستاذه، وما صاغه من اتجاه فلسفي جديد يميل نحو إيجاد التوازن بين الجوانب العقلية والروحانية وتثبيت ما سار عليه مؤسّس الحكمة المتعالية الملاّ صدرا من جمع بين فلسفة المشّائين وحكمة الإشراقيين والعرفاء. إذ أنتجت (خلطة) فلسفية هي حصيلة التفاعل الفكري للعقل الإسلامي المبدع. وفيها كثيرٌ من التنبيهات والتصحيحات للمنظورات الفلسفية القديمة. والاحتجاجات النقدية على المناهج الفلسفية الغربية بعدما قدّمت أجوبة على كثير من التساؤلات المعرفية الهامة. الفلسفة الغربية عن تقديمها[2]. وكان الصدر إلى جانب بعض زملائه، والمنتمين إلى الفكر الإصلاحي المتواصل مع النتاجات الفكرية العالمية، يتحرّق رغبة لتغيير البناءات الفلسفية تلك،

---

(1) زكي ميلاد، «**السيد موسى الصدر والمشروع الإصلاحي**»، مصدر سابق، ص14 ـ 15.

(2) المصدر نفسه، ص14.

التي أوجدت حالة شرخ وتمزّق داخل الإنسان. وقلقًا أصاب حياته باليأس والألم.

هنا، لا بدّ من التذكير بأنّ الصدر هو من جملة الذين كان لهم الأثر الكبير «في بلورة وصياغة الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في الفكر الديني، وفي انبعاث النهضة الدينية داخل الجامعات الإيرانية»[1] التي عززت أيضًا من موقعه كمفكر ديني. ذلك أنّ دراسته الجامعية أتاحت له الاطلاع على الفلسفة الغربية والتعرّف عليها معرفة وافية وعميقة، مكّنته لاحقًا من نقدها، وبيان مكامن النقص والخلل فيها. كل ذلك بهدف فهم الفرق بين الفلسفة عند الغربيين التي هي صنيعة الإنتاج الإنساني المحض، وما توصّل إليه العقل من آراء وقناعات ومقاربات. وبين الفلسفة الإسلامية التي تُعرّف بكونها إلهية معروضة للإنسان كمبادىء عامة عليه أن يكتشف قوانينها ويستنبط طرقها ويربط بين أجزائها حتى لا يقع في التخبط والتناقض[2]. وهي في الإسلام، تسعى لبناء نظام منسجم من الأفكار المترابطة. وكما هو معروف فإن الفلسفة بشقيها النظري والعملي تبحث عن الموجودات والكائنات والواجبات والافتراضيات وأحوال الأشياء كما هي موجودة أو ستكون وأفعال البشر ووظائفهم. ولذلك فإن دائرة الفلسفة واسعة وتشمل كثيرًا من الحقول والمجالات الإنسانية والأخلاقية والنظرية. وهدف الإنسان أن يصل إلى أحكام عامة ومشتركة ومطلقة تكتسب قيمة كبرى[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص509.

(3) مرتضى مطهري، **التعرف على العلوم الإسلامية**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1993، ص5 ـ 10.

إنّ ما أراد الصدر التأكيد عليه في هذا السياق، هو أنّ الإسلام يحمل منظومة فلسفية متكاملة ومنسجمة تُظهر ترابط الإنسان وحركته بالكون، في سيرورته نحو الكمال، «الانسجام بين الكون والإنسان... هو انسجام فطري كوني»[1]. عدا أنّه يرى أنّ «الكون هو موضوع تطوّر الحضارة وتقدّم الثقافة، وحامل هذه التطورات والتقدم المستمر، هو الإنسان. فالكون والإنسان حقيقتان تتجليان في كل مرحلة حضارية بصورة جديدة»[2]. هنا يعطي الصدر قيمة عليا لمسألة التفاعل بين الكون والإنسان في سياق ما يمكن تسميته بفلسفة الحياة، أي بما يرتبط بالحياة العملية والاجتماعية للإنسان. فيقول: «إنّ التطور في الحياة وفي التاريخ البشري، معناه تفاعل الإنسان مع الكون. فالإنسان في كل يوم تزداد تجاربه، وتتقدم علومه فيكتشف أشياء جديدة من الكون، ثم يستعمل معرفته الجديدة، ويمارس وعيه الجديد فيستفيد من القوى الكونية المكتشفة، ويطور بذلك حياته الشخصية والاجتماعية وينتقل إلى فعل جديد من التاريخ البشري الطويل»[3]. وفي هذا النص تبرز الصورة الثقافية في بعدها الفلسفي، المكوّنة من عناصر ثلاثة: التفاعل بين الإنسان والكون، والمعرفة التي تتخطى العلم بمفهومه الضيق، والوعي. كل ذلك في إطار ما تنظمه الشريعة التي تنمو وتتسع صلاحيةً وملائمةً مع تقدم الزمن، ومع علوم الإنسان وفضولاته المعرفية. فنجده يقول: «إنّ الإنسان له تفاعلات مع الكون تشكّل أسس التطور، وهذه التفاعلات تنظمها شريعة الله، ولها أيضًا مع كل مرحلة من التطور تعاليم متطورة،

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص201.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص222.

تتناسب مع المرحلة التي يعيشها الإنسان فتنظم الصلات والتفاعلات الثابتة بين الإنسان والكون»[1].

إنّ الصدر الذي درس الفلسفة وسبر أغوارها واتجاهاتها المتعددة عند اليونانيين القدماء، وعند الإسلاميين، والغربيين المحدثين، سعى بعد طول تأمّل ودراسة إلى إنزال المفاهيم العقلية إلى مستوى التداول، وجعلها تعيش داخل الحاجات الراهنة للإنسان المعاصر الذي جرفته الحضارة المادية لانزلاقات جامحة وسريعة أبعدت عنه السكونية والطمأنينة، وأودعته سجن اليأس والقلق الدائمين. وغاية الصدر في ذلك، هي الاقتراب من الانشغالات الحقيقية والواقعية للإنسان، المادية منها والمعنوية وإثارة اهتمامه عن طريق إدخال تساؤلات تشتمل على شتى أنواع الفضول العلمي والاجتماعي والأخلاقي. فلم يعد مقبولاً حصر الفكر الإسلامي في أبعاده النظرية وكأن لا صلاحية ولا موضوعية له في الواقع الاجتماعي. مع أن الإنسان خلق اجتماعيًا وله نوعان من الأهداف في الحياة. الأول: الأعمال التي توصله إلى مصالحه وكمالاته الذاتية. والثاني: الأعمال التي تكون نتيجتها نفع الآخرين[2]. أضف إلى ذلك أنّ الفيلسوف أو المفكر يسعى إلى فهم المشكلات الاجتماعية والعلمية والتاريخية بصورة فلسفية، ويرى أنّ هذه المشكلات لا يمكن أن تحلّ إلّا في إطار تصور فلسفي محكم. فالنظام الفلسفي هو بمثابة الخريطة التي تحدد موقع الإنسان من الوجود، ومساره وحضوره في هذه الحياة، ومدى تأثير الفلسفة على تطور المجتمع. وللإضاءة أكثر

---

(1) زكي ميلاد، «**السيد موسى الصدر والمشروع الإصلاحي**»، مصدر سابق، ص223.

(2) مرتضى مطهري، **التعرف على العلوم الإسلامية**، مصدر سابق، ص 11.

على هذه النقطة يتساءل الصدر في محاضرة له: «لماذا نحن بحاجة إلى هذه المبادئ العميقة؟ لأنّه إذا لم ننطلق في نظمنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من مبدأ عقدي تصبح نظمنا غير منسجمة مع نفسها. حينما يكون ثمّة مبدأ عقدي... تصبح جميع التحركات منبثقة من مبدإ واحد ومنسجمة في ما بينها، وبالتالي تُساعد الإنسان على التطور. أمّا إذا كان يوجد حزب، أو تنظيم اجتماعي، أم نظام رسمي حكومي في العالم، إذا لم يكن له مبدأ فهو يتخبط، يتناقض، يتعارض في تحركاته بعضها مع بعض، يتولد في داخله تناقضات وبالتالي ينهار. فإذًا الفلسفة انعكاس نحو المجتمع ولكن كذلك الفلسفة سبب أساسي لتطوير المجتمع»[1]. وفي سياق احتجاجي متصل يُلقي الصدر باللّائمة على أولئك الذين لا يرون في الإسلام فلسفة تنطلق من اهتمامات المجتمع فيتجهون باتجاه فلسفات أخرى لا تقيم كبير اعتبار للمعنويات الانسانية. إذ يشير في هذه المسألة إلى اهتمام الإسلام بالنظام الاجتماعي (إدارة المدنية)، والأخلاق. بمعنى البحث في كيفية الحياة، وكيف ينبغي أن تكون، وكيف ينبغي أن يتصرف الإنسان للوصول إلى حياةٍ سعيدة هانئة. فيقول: «فما رأيكم بالذي يقول اليوم إنّ سبب تراكضنا نحو الفلسفات والتيارات المتعددة هو انعدام وجود فلسفة متطورة تكون نابعة من فلسفة المجتمع؟ فشبابنا، وغير شبابنا، بل مجتمعنا اليوم، وجميعنا بالفعل، يفقد الفلسفة أو العقيدة أو المبدأ الذي ينسق له النشاطات الإسلامية في مختلف الجوانب. وبالتالي يشعر بالفراغ العقدي فيركض... نحو اتباع الفلسفات من هنا وهناك... فلكي لا

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص507.

نشعر بالفراغ علينا أن نرسم صورة واضحة عن فلسفة الإسلام»[1].

رابعًا: العلمانية والحداثة ومسار التحوّل المفهومي للثقافة

ظهرت فكرة العلمانية في أوروبا الغربية منذ القرون الوسطى، وأدّت إلى فصل الدين عن الدولة، فصلاً ثوريًا عنيفًا في عهد الثورة الفرنسية الأولى على وجه التحديد. كما اتخذت شكلها الشرعي القانوني، في التاسع من كانون الأول (ديسمبر) 1905م، من خلال ما أضحى معروفًا بـ: (قانون انفصال الكنيسة عن الدولة)[2]. ويبدو من خلال الأدبيات المحيطة والملابسة لهذه الأطروحة أنّ مصطلح العلمانية (Secularism) يطلق على مجالين مرتبطين في ما بينهما:

الأول: المفاهيم والقيم.

الثاني: السلطة.

فيما يصنفها بعضٌ ضمن مندرجين:

أ ـ العلمانية المعتدلة: التي تعترف بالدور الروحي والنشاط المناسكي للأديان.

ب ـ العلمانية المتشددة: التي ترفض أي نشاط متصور للدين حتى على صعيد الطقوس الدينية الخالصة. ولا تعترف للدين بأي دور على صعيد الحياة العامة[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص509.

(2) إدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، دار العلم للملايين، بيروت، ج1، ص90 ـ 91.

(3) أنطوان فرح، **ابن رشد وفلسفته**، دار الطليعة، بيروت، 1981؛ وانظر أيضًا: فؤاد زكريا، **العلمانية ضرورة حضارية**، كتاب قضايا فكرية: الكتاب الثامن، أكتوبر، 1989، ص273 ـ 294.

وعلى ضوء الخلفية التاريخية المشار إليها آنفًا، فإنّ العلمانية انطلقت من موقف فلسفي تجاه الإنسان والحياة والدين. ذلك الموقف الذي تكوّن انطلاقًا من ظروف واتجاهات ومفاهيم وقيم سادت المجتمعات الغربية التي كانت تبحث عن التحرر من سلطة الكنيسة، وبناء سمات وخصائص قيمية جديدة للإنسان الأوروبي[1]. وقد حاول العلمانيون الشرقيون اجترار المفاهيم وحتى الأغراض التي قامت الحركات العلمانية في الغرب من أجلها، نتيجة انطباع ساد الأوساط الفكرية والثقافية في عالمنا العربي والإسلامي من أنّ تحديث المجتمع العربي ـ الإسلامي لا يتمُّ إلّا من خلال الدعوة إلى العلمانية، والفصل بين الأمر الديني والأمر الدنيوي على غرار ما تمّ في الغرب، إبّان عصر النهضة[2] (Renaissance). وهي دعوة متسرعة وسطحية لا تنم عن معرفة عميقة بالظروف والشروط التاريخية للمجتمعات الغربية ولأسباب الصراع بين الكنيسة والسلطة الإمبراطورية.

وبعيدًا عن الظروف والملابسات الفلسفية والاجتماعية التي تأسّست في ظلها العلمانية، فإنّ الفترة التي حطّ الصدر فيها رحاله في لبنان، تميّزت بسيطرة الرؤى غير الدينية على الواقع الثقافي والاجتماعي الشيعي. واجتاحت أمواج الحداثة البيئة الدينية التقليدية، وأحدثت فيها اضطرابات واختلالات فكرية وسياسية واجتماعية عنيفة لم تكن لتملك إزاءها سوى الانطواء على مزيدٍ من القلق والتوتر الداخلي. والحقّ، أنّ الأفكار العلمانية، شكّلت تحدّيًا ثقافيًا قاسيًا وضربة مزعزعة للوعي الديني

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي**، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998، ص58.

(2) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996، ص172 ـ 173.

العام وإن كان في حينه ساذجًا، وطربت لها القلوب واستسلمت لها أذهان الشبّان الشيعة الطامحين إلى العلم الحديث الذي توفره المنجزات الغربية. وإلى دور سياسي واجتماعي حال النظام الطائفي دون وصولهم إليه. وعلى الرغم من عدم وجود أزمة مع الدين والقيم السماوية مشابهة ومماثلة لما هو موجود في الغرب، إلّا أنّ التيارات العلمانية تبنّت الأخذ بالمرتكزات النظرية والفلسفية الشائعة هناك (الماركسية على وجه الخصوص)، وإسقاطها على ساحة الفكر الاجتماعي والسياسي عند الشيعة. ومحاولة العمل على استبدال النظام العقدي الديني بنظام يسعى إلى تبني النماذج والمفاهيم والقيم والأفكار الثقافية على ضوء التجربة التي قامت في الغرب. والصدر الذي جاء من مكانين تتصارع فيهما التيارات العلمانية مع التيار الإسلامي هما إيران والعراق، وواجه مع أقرانه الأفكار المادّية الشيوعيّة والماركسيّة المعادية للدين من داخل الجامعات وعبر صفحات المجلات، وجد نفسه أمام اختبار جديد، في ساحة جديدة هذه المرة، انبنت شواغلها على مواجهة العقائد المادّية والطروحات العلمانية التي تقف من الدين موقف الخصومة والعداء، وتُشكك بقدرته على معالجة المشاكل والأزمات الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة. لا بل تنسب إليه مشاكل العصر من تخلف وتبعية وما شاكل ذلك.

وقد انصبّت جهود الصدر بشكل كبير على نقد العلمانية ضمن ثلاثة مداخل أساس.

الأول : تنكّر العلمانية للدين، أو بمعنى أشد الدعوة إلى الإلحاد.

الثاني : عزل القوانين والأنظمة والحقوق عن القيم.

الثالث : علمنة الدولة اللّبنانية وإبعادها عن الديمقراطية التعايشية.

فقد وقف الصدر في وجه تيار نشط، مفعم بالحيويّة السياسية والإبداعية الفكرية، استند في نظرياته وأفكاره الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية على الأُسس والدوافع والتفسيرات المادية للتاريخ والمجتمع والقانون والسياسة وغيرها. وبخاصة ما يتعلق منها بتغيير البنى القيمية والاجتماعية، والتركيبة الثقافية للمجتمع اللّبناني القائم على التعايش والتنوع الديني. إنّ سنوات الستينيات والسبعينيات كانت حبلى بالأفكار التي تدعو إلى علمنة المجتمع والدولة، وإلى طرح فلسفة قائمة على العقل المحض[1]، وإلى اقتباس الفكر الغربي الليبرالي للخلاص من المشكلة الطائفية. فجاء ردُّ الصدر على ما يدور من أفكار ونقاشات وما يطرح من نظريات، بأنّ العلمنة لا يمكن أن تكون بديلاً إيجابيًا عن الطائفية البغيضة، بل البديل هو تطوير النظام اللّبناني باتجاه النظام الديمقراطي المؤمن[2]، الذي يقوم على القيم الدينية والمشتركات الدينية كأساس للحكم والعلاقات العامة بين أفراد المجتمع[3]. رافضًا المحاكاة السطحية للتجارب الأخرى في العالم، أو أن يكون لبنان نسخة طبق الأصل وميكروفيلم عن أي بلد آخر[4]، لأنّ مثل هذه الإجراءات والتحولات الثقافية والسياسية سوف تدفع المجتمع اللّبناني إلى التفاهة وافتقاد نكهته الخاصة»[5]. كما إنّ الدعوة إلى إزالة الطائفية ورفض العلمنة لم يقابلها الصدر بطرح فكرة الحكم الديني، وإحلال سلطة دينية

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج7، ص304 و465 ـ 466؛ وج8، ص159.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص222.

(3) المصدر نفسه، ج12، ص186 ـ 187.

(4) المصدر نفسه، ج8، ص149.

(5) المصدر نفسه، ص165.

مكان سلطة زمنية[1]. فيما هو، لم يجد، من جهة أخرى، أرضية واقعية في لبنان يستند إليها النقاش حول فصل الدين عن الدولة، لأنه من غير المنطقي نقل الظروف التي كانت مسيطرة في الغرب إلى مجتمع لم يعش الاعتبارات والحيثيات تلك[2]. وقد جاء نقده واضحًا عندما اعتبر أنّ «العلمنة بحدّ ذاتها لا تشكل نظامًا وقد تكون صفة للنظام الديمقراطي، ويمكن جدًا أن تكون صفة لشخص ديكتاتوري ما. إن العلمنة لا تعالج مشكلة تغلّب القوي على الضعيف. كما إنّها تُفقد أي مجتمعٍ الرصيد الروحي الذي يملكه وتشكل إطارًا اجتماعيًا لا بدّ من أن يتمكن من التغلب في النهاية على الصفة الإنسانية في الإنسان»[3]. لذلك فإنّه من السذاجة نقل وصفة فعالة وناجحة في المجتمعات الغربية إلى مجتمعات يُمثّل الدين وتُمثّل التقاليد الاجتماعية دورًا أساسًا فيها.

في الحقيقة، كان الصدر يرى في انتشار الفكر العلماني ورواجه خطرًا حقيقيًا يهدّد الإسلام والمجتمع الديني في لبنان[4]. لذلك كرَّس جهدًا كبيرًا ضمن سياق ثقافي إيديولوجي لمواجهة هذا الفكر. فجرَّد القلم، وارتقى المنبر واتخذ الموقف النقدي الحازم، عندما شعر بوجود خطرٍ يتوجّه إلى الدين عقيدة وفكرًا. ولعلَّ محاضرته (لبنان بين الطائفية والعلمنة) عام 1970 في معهد الآداب الشرقية بجامعة القديس يوسف، والمقابلات الصحفية المقروءة والمسموعة الغزيرة التي أجراها في هذا الصدد، وخطبه اللاّذعة ضدّ من وصفهم بالملحدين والمتنكرين

(1) المصدر نفسه، ج12، ص186.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص537.
(4) المصدر نفسه، ج7، ص304.

للدين[1]، تشير إلى مستوى احتدام الجدل الإيديولوجي داخل ساحات العراك الثقافي والسياسي في لبنان. في المقابل، كانت الحملات ضد الصدر، والتي قادها سياسيون بارزون من أمثال كمال جنبلاط وكميل شمعون وبيار الجميل، وانخرطت فيها شخصيات محسوبة على الطبقة الدينية كالشيخ صبحي الصالح وآخرون مسيحيون، لا تتوقف[2]. وقد شهدت قضية الزواج المدني بالذات، أو ما يُعرف بقانون الأحوال الشخصية، تطورات وتفاعلات كانت خاضعة في معظمها إلى الخلاف السياسي بين التيارات العلمانية وبين الصدر. الذي كان يعتبر أنّ التهجمات الكلامية عليه في إطار موقفه منها سياسية ولم تكن إيديولوجية[3]. وهو أخذ على دعاة العلمنة أنّ أفكارهم الوافدة من الخارج، تسعى إلى تحرير المجتمع من تراثه وقيمه وإيمانه[4]. وطالب أن لا تصدر القوانين بمعزل عن كل القيم لأننا بذلك نكون قد قضينا على «الثقافات الدينية والارتباطات الدينية المتعددة»[5]. وبرأيه، حتى القوانين المدنية يجب أن تعتمد على أسس وقيم فيها القدر المشترك من الإسلام والمسيحية[6]. وتظهر النصوص الكثيرة المنشورة للإمام أنّه دخل في صراع مضنٍ مع دعاة العلمنة قد يكون الأكبر على الصعيد الفكري، الذي خاضه بشراسة وحماسة، مستهدفًا إبانة الاختلاف حول مصاديق الحقوق

---

(1) عادل رضا، **مع الاعتذار للإمام الصدر**، دار الحوراء، بيروت، ص111؛ وانظر أيضًا: يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج7، ص419.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص244.

(3) المصدر نفسه، ج12، ص134.

(4) المصدر نفسه، ج7، ص228.

(5) المصدر نفسه، ج8، ص140.

(6) المصدر نفسه، ج12، ص207.

وحدودها، والمصلحة من الالتزام بالقيم السماوية من عدمها. موضحًا القواعد العقلية والأخلاقية المختزنة في الشريعة الإسلامية المعتمدة على الوحي، وصلاحيتها للمجتمعات البشرية التي تبحث عن نظام أمان تركن إليه وتحتمي به. فيما يظهر انعدام الأمان في القانون الطبيعي المادي وما توصّل إليه التطور الاجتماعي والفكري للإنسان المعاصر، الذي لم يتمكن من تحقيق الكمال والطمأنينة والحياة الكريمة التي يجب أن تكون لكل إنسان[1]. ولهذا فهو كان يستعرض بشكل موضوعي تصورات القضية وحجم الخلل الذي يمكن أن تحدثه العلمانية في الواقع الاجتماعي، والقطيعة المتوقعة مع الدين والفكر الديني. بالتالي إن العلمانية ستكون أشبه بنظام ثقافي اختزالي ودوغمائي على الرغم من بعضِ المتغربين في المشرق العربي الذين يستغلون هذه القضية لأسباب جدالية وإيديولوجية من دون أن يأخذوا بالاعتبار حجم التردي المترقب من تطبيقها.

انطلاقًا من هذا الواقع، فقد كان الصدر يرى أنّ الفكر الديني في العالم الإسلامي والمشرق العربي ولبنان من ضمنهما، يواجه تحديًا كبيرًا ودعاية سلبية تقوم في واحدة من دعائمها على ادعاء عدم قدرة الفكر الديني على تقديم أجوبة شافية للمشاكل التي تحفل بها مختبرات العلم والمعرفة، ولعدد كبير من القضايا المرتبطة بالفعل والاجتماع الإنساني. وكان عليه أن يطرح المنظومة الفكرية والعملانية للإسلام، وأن يؤكّد

(1) المصدر نفسه، ج7، ص246. (صدرت دراسة عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بطلب من الإمام موسى الصدر تبين رأي الإسلام حول المسألة المرتبطة بالحقوق الزوجية وما يتشعب عنها من مسائل أخرى). انظر أيضًا حول هذا الموضوع مجموعة محاضرات الإمام المنشورة في: المصدر نفسه، الأجزاء 10 ـ 11 ـ 12.

على شمولية التشريعات والحقوق، وعلى صلاحية الإسلام للعصر، وعلى قدرته معالجة قضايا الإنسان على كل الصعد وفي كل المجتمعات.

هنا يجب الاعتراف بأنّ الصدر اتكأ على معرفته العميقة بالفلسفة والاقتصاد، وإحاطته بالعلوم الإسلامية المختلفة، ليضع تصورات واضحة تشهد على تقدمية الدين الإسلامي وتشريعاته في معالجة مشاكل العصر وقضايا الجيل الشاب الذي كان يعيش في دوامة الأسئلة الحياتية والوجودية المقلقة. كما وناقش بقوة أطروحات العلمانيين والحداثويين خصوصًا في مسائل الاقتصاد التي طرقها من منظور بنيوي واجتماعي وأخلاقي. إذ لم تكن الأبحاث الاقتصادية شائعة عند علماء الحوزة بهذه النظرة التاريخية، بل كانت مسائل الاقتصاد في الأعم الأغلب مبعثرة ومقطعة ومبثوثة في متن موضوعاتٍ فقهية أعم. ولم يكن لها هذه الاستقلالية إلى أن فتح الصدر هذا الباب بشكل واسع وابنُ عمه السيد محمد باقر من خلال كتابه الشهير **(اقتصادنا)**.

على كل حال، يمكننا استعلام جوانب من توجّهاته في هذا السياق من خلال الآتي:

أولًا : عرض الدين والفكر الديني بشكل واضح وعلمي مقرون بالدليل والبرهان.

ثانيًا : ربط العقيدة بالواقع الاجتماعي والسياسي ليُعرف ماذا يمكن أن يقدم الإسلام على المستوى الحقوقي والسياسي والثقافي للاجتماع الإنساني العام واللّبناني الخاص. معتقدًا في هذا المجال أنّ الفكر الإسلامي ثرٌّ وغني ولديه كثيرٌ ليقدمه،

والمشكلة تكمن في شرح هذه الحقائق والأبعاد ونشرها ليتعرّف إليها الناس.

وهو في هذا السياق، يحمّل مسؤولية لعلماء الدين في نشر هذه الأفكار، ويرمي على كواهلهم أثقالاً مرتبطة بمهامهم ودورهم بين الناس. فيقول: «إنّ مسؤولية علماء الدين في هذا الميدان كبيرة ودقيقة وعاجلة لأنهم أمناء... ولأنّهم وحدهم يتمكّنون من إعطاء صورة صحيحة داخل المجتمعات»[1]. في المقابل، لا يُبدي الصدر تشدّدًا متزمتًا ضد كل أشكال الحداثة، ولا يرى ضيرًا بمحاكاة الحضارة الغربية في بعض جوانبها على ضوء العلم والقيم والدين. وقد نقل عنه الدكتور عدنان حبّ الله في مقال نشره في جريدة السفير ما كان يتمنّاه الصدر على هذا الصعيد وهو «البحث العلمي الديني في ضوء معطيات الحداثة ليصبح الدين حضاريًا يحاكي الحضارة القائمة»[2]. ولكنّه في المقابل كان يُظهر اعتراضًا كبيرًا على الأفكار الثقافية والإيديولوجية التي لا تربة صالحة لها، والتي اقتبسها رجال لم يستطيعوا أن يولدوا حراكًا اجتماعيًا وثقافيًا ينطلق من القضايا والهموم والآمال المحلية والوطنية والمشرقية، فلجأوا إلى الخارج ليستقوا منه الأفكار والتجارب. فوقع هذا الشرخ المفهومي والمنهجي في الفضاء والموصوف عمومًا بالإسلامي...

خامسًا: الإيديولوجيا الإسلامية الرسالية

كل إيديولوجيا تحتوي في داخلها على مخبز من الأفكار التي تعكس

---

(1) موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي ومحاضرات في الاقتصاد**، مصدر سابق، ص135.

(2) جريدة السفير اللبنانية، العدد 10508، ص9، 22 ـ 9 ـ 2006.

رؤية خاصة وفلسفة معينة تجاه قضايا وأشياء ووجودات. وتريد لهذه الأفكار أن تبقى طازجة من أجل أن تسمح لكثيرين بالانجذاب إلى دائرتها والانخراط في مهامها لتسويغ أمور معينة والوصول إلى أهداف محددة. ولنذهب إلى محمد حسنين هيكل الذي يعرف الإيديولوجيا بأنّها «رؤية معرفية للكون وللدنيا وللمجتمع وللإنسان، تتبلور في صياغات تعطي نفسها مواقف ووسائل تحسبها محققة لطموحاتها في شتى مجالات الحياة»[1]. أولوية الإيديولوجيين هي تحقيق ربط واتصال بين الفكر والواقع يؤثر بطريقة ما على اتجاهات المعرفة والسلوك عند الإنسان. وقد حظيت الإيديولوجيا أو (الفكرانية) في خطاب الصدر بأهمية كبرى في ميدان الثقافة والسياسة والدراسات الاقتصادية والفلسفية. والصدر يعتقد أنّ للإيديولوجيا دورًا فعّالاً في صناعة الثقافة والرؤى والميول لأي مجتمع من المجتمعات[2]، ومنطقًا خاصًا تُفسّر به التاريخ والحوادث[3]. وإذ يعترف بعدم ورود فصل خاص باسم الإيديولوجيا في الإسلام، إلّا أنه يؤكد أنّ الإسلام يستبطن في ذاته إيديولوجيا تتألف من ثقافة وإيمان[4]، منسجمة مع واقع الكون والإنسان[5]. وكبقية المدارس الفكرية التي احتاجت الإيديولوجيا لتبرير أفعالها، فإنّ الصدر كان يحتاج الإيديولوجيا ليكشف عن رؤية الإسلام الفلسفية، وليبيّن القاعدة الفكرية والخطوط التوجيهية والمفاهيم والنماذج

(1) محمد حسنين هيكل، **مصر والقرن الواحد والعشرين**، دار الشروق، القاهرة، ط4، ص15.

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص82 ـ 87.

(3) المصدر نفسه، ص59.

(4) المصدر نفسه، ص60 وص: 76.

(5) المصدر نفسه، ص124.

التي يجب أن تنطلق على أساسها حركة الجماعة المؤمنة[1]. أما سمة هذه الإيديولوجيا فإنّها «تعتمد على مبدإ الإيمان بالله، وتستمد قوةً وتوجيهًا من هذا الإيمان، فتنسجم مع الواقع الحقيقي للكون»[2]. الصدر الذي يؤكد على ربط الإيديولوجيا بالإيمان، يدخل في سجال علمي عميق مع الإيديولوجيات الغربية التي تنظر إحداها (الإشتراكية) إلى التحولات الاجتماعية من زاوية المؤثرات الاقتصادية المادية، وتفسّر التاريخ والتطور التاريخي بالعوامل والأسباب الاقتصادية[3]. فيما تُعلي الأخرى (اللّيبرالية) الحرية الفردية كقيمة اجتماعية عليا، ويصبح استقلال الفرد وتفتّح كيانه العام أساسًا لكل الروابط والمؤسسات في المجتمع[4]. بينما هو يريد أن ينفي عن الاقتصاد هذه الصفة المصيرية والحاسمة[5]، وعن الأخرى هذه المغالاة[6]، ويسعى إلى إبعاد الناس عن (إيدولوجيا الأوهام) إلى إيديولوجيا قائمة على الوضوح والواقعية. فالمكانة الحقيقية للإيديولوجيا تتطلب مشترطًا لذلك الانطلاق من واقع الإنسان وواقع الكون لكي تكون هذه الإيديولوجيا خالدة وشاملة وعميقة[7].

وبما أنّ لكل جماعة مؤدلجة برنامجًا محددًا وخارطة طريق لتغيير

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص125.
(3) المصدر نفسه، ص60 ـ 62.
(4) ناصيف نصار، **منطق السلطة**، دار أمواج، بيروت، ط2، 2001، ص210 ـ 211.
(5) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص62؛ وانظر أيضًا: ج10، ص140.
(6) موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي ومحاضرات في الاقتصاد**، مصدر سابق، ص36 ـ 37.
(7) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص124.

النظام القائم، فقد عمل الصدر على تحديد وُجهة الصراع ونوعية الأهداف وطبيعة الوسائل التي يجب توظيفها واعتمادها لخلق المناخات المناسبة للوصول إلى المجتمع المأمول[1]. رافضًا الأسس التي يقوم عليها الصراع في الإيديولوجيتين الشيوعية والرأسمالية، والمجال الذي تتحرك فيه الأهداف[2]، والوسائل المستخدمة لتغيير المجتمع[3]. ومنددًا بأولئك، المفلسين، الذين يستعيرون الشيوعية والرأسمالية، إيديولوجيًا، حتى يغيّروا مجتمعاتهم[4]، فيقعون في حالة انفصام بين حقيقة الواقع وبين الإيديولوجيا المستوردة المؤسَّسَة على سيرورة اجتماعية وثقافية مختلفة، وبما لا يجانس الواقعين الثقافي والاجتماعي المستورد له. فكل تغيير لم يولّده الحراك الاجتماعي ومقتضاياته التاريخية والثقافية لا ديمومة أو مؤثّرية كبيرة له. على أنّ ما يقترحه الصدر هو التغيير بإيديولوجيا أصيلة نابعة من واقع الإنسان وبيئته الدينية والثقافية والاجتماعية. وكما يردد في أدبياته: «. . . من أرضه، من سمائه، من بلده، من منطقته، من تراثه، من صميم إيمانه»[5].

على كل حال، يمكن أن نستنتج من خلال استقرائنا لمنهجه العلمي ولمواقفه وخطاباته في هذا المجال مجموعة من المحددات التي تبتني عليها الإيديولوجيا الرسالية التي ارتكز عليها الصدر في سبيل توحيد تنظيمه وجماعته.

---

(1) المصدر نفسه، ص68 و162 ـ 163.
(2) المصدر نفسه، ص160 ـ 161.
(3) المصدر نفسه، ص83.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص244.

أ ـ في القيم: الإيمان بالله هو ضمانة وحدة التفكير والوعي والتحرك عبر التاريخ والجغرافيا[1].

ب ـ في الأهداف: الأهداف واسعة وشريفة ومقدسة، مرتبطة بالقيم السماوية ومتصلة من البداية وحتى النهاية بالخط الإلهي[2].

ج ـ في الوسيلة: الوسيلة من جنس الغاية وليست الغاية تبرر الوسيلة. وبلوغ الأهداف يجب أن يمرّ عبر سلوك أصيل[3].

د ـ في الصراع: مواجهة الحلف الثلاثي، المؤلّف من الاستعمار رمز التسلط السياسي الظالم، والاستثمار رمز التسلط المالي الظالم، والاستحمار رمز التسلط الديني الظالم، الذي سخّر كل إمكانياته لاستغلال الإنسان والسيطرة عليه[4].

سادسًا: الدين والسياسة، العلاقة الإشكالية

أشرنا آنفًا إلى أنّ المنهج التوحيدي شكّل الجذر الأعمق في مشروع الصدر. المنهج الذي يُعطي لكل حركة من حركات الإنسان هدفية ومعنى وغاية، ويرتقي بتأثيره على سائر المعارف والعلوم والسياسات المتغيرة بأبعادها كافة، وكذلك في تحريك عجلة التطور الاجتماعي والسياسي، واستحداث إطار للحكم يستند إلى المعايير والموازين التوحيدية الإلهية. وبهذا يكون التوحيد بمعناه الديني ـ الفلسفي هاديًا للحركة والفعلية والفهم

---

(1) المصدر نفسه، ص125.

(2) المصدر نفسه، ص130.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص61 وص126. (هذه الفكرة أخذها الإمام من علي شريعتي، وهي موجودة بشكل مفصل في كتابه: **النباهة والاستحمار**، مصدر سابق).

والاجتماع والوعي والنهوض. والمنطلق الأساس لفكر الصدر السياسي يقوم على التمدد إلى كل عمل ونشاط ومجال يدخل في حركة العلاقات الاجتماعية والسياسية وباستطاعته أن يصل بالإنسان إلى ذروة تكامله في عالمي الفكر والواقع. وهو الأمر الذي يستدعي تصور أبنية متدرجة للفكر السياسي في الإسلام لكون السياسة في حدّ ذاتها تخضع لظروف وأوضاع متبدلة، ولكون بعض الأحكام والنصوص الإسلامية تقوم على القيم الثابتة، ما يوجب السعي لفهم شبكة المعاني التي تنشأ من أحكام ونصوص مركّبة مفهوميًا في دلالاتها السياسية أو الثقافية والاجتماعية ونحو ذلك. ونعني بالنص المركّب النص الذي يشتمل على أكثر من مدلول في وعاء واحد ويقع تحت تأثير عوامل عدة في انتخاب مقاصده وأهدافه. وجدليّة التركيب هذه تنسجم مع مقولة «إنّ الدين سياسته عبادة وعبادته سياسة»[1]، وهي مقولة تقضي على أي تصور للفصل والتفريق بين ما هو عبادي وما هو سياسي إلّا ضمن هامش ضيق جدًا. وقد يكون تعبير المستشرق الأنكلوسكسوني برنارد لويس في محله وهو يحاول تبيان هذه الجدلية التي نُظر إليها بنظر الحذر الشديد نتيجة صعود نمطية إسلامية تتصف بالثورية والراديكالية. فيقول: «بالنسبة إلى المسلم، الدين والدولة هما بقوة التقاليد شيء واحد، وهما مؤسستان غير منفصلتين وغير قابلتين للانفصال. ولا يمكن في أي حال تجزئة النشاطات البشرية وإحالة بعضها على الدين وبعضها الآخر على السياسة، بعضها إلى الدولة والباقي إلى سلطة دينية»[2].

---

(1) الحج في أحاديث الإمام الخميني، www.6ahera.com

(2) نقلاً عن: جورج قرم، **انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006، ص54.

وأما الذين لم يصلوا إلى هذه النتيجة بسبب الغموض الذي يحوط أحيانًا باحتمالات تطور المنحى الديني في العملية السياسية واتساع إطارها العام، أو بسبب نظرة إيديولوجية من الدين نفسه. فقد بقيت عندهم العلاقة بين الدين والسياسة متأسّسة على النفي والاحتجاج. وقد عبّر هؤلاء ـ الذين أرادوا تحرير الدين من السياسة ـ عن مبعث قلقهم من هذا الأمر، في صيغ وردود أفعال اعتراضية على التدامج غير الموفق والربط غير المنطقي بين ما هو ديني وما هو سياسي. والمفارقة التي يمكن تلمّسها أيضًا وفي هذا المساق، أن منهج فصل الدين عن السياسة استطاع أن يجد طريقه إلى المؤسسة الدينية وإلى العقل الفقهي الشيعي. وراح بعضٌ يؤصل لهذا المنهج الذي له أسس ومنابت في بعض المصادر الإسلامية والواقع التاريخي الإسلامي. وقد تجلّى في صيغته الحديثة من خلال ما أفرزه الفكر الغربي في السلوك والتفكير الديني السني بشكل عام والشيعي بشكل خاص، تحت ذريعة الحفاظ على نقاء الدين وموقعه وصورته من الاستخدام والتوظيف، وفي كون السياسة تُخلُّ بروحية التعاليم والآداب الأخلاقية[1]، أو أنها، أي السياسة، دون شأنية العلماء والفقهاء[2]، وغيرها كثيرٌ من المقولات والأدبيات والنصوص التي تركت آثارًا عميقة داخل المؤسسة الدينية وفي أوساط رجال الدين، وانتجت ما يسميه بعضٌ بـ: (المرجعية السكوتية) و(الحوزة الصامتة) لابتعادهما عن معترك الحياة السياسية[3].

(1) حسين يونس، **الإمام الخميني ونظرية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، دراسات في الفكر السياسي للإمام الخميني، كتاب التوحيد، العدد3، ص17.

(2) روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مصدر سابق، ص20.

(3) عادل رؤوف، **عراق بلا قيادة، قراءة في أزمة القيادة الإسلامية الشيعية في العراق الحديث**، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق، ط10، ص393 و414.

في كل الأحوال، فإنّ الصدر أراد من خلال رؤيته هذه، تجاوز الصورة السوداء التي رسمها الأعداء والخصوم. وما انطوى عليه جانب من التفكير الإسلامي الشيعي حين يرتبط الأمر بوضعيات الالتباس والتداخل المتشعب بين الدين والسياسة. وعلى هذا الأساس سعى الصدر لتقديم قراءة جديدة تضع رجال الدين في سدّة المسؤولية العامة وفي صميم حركة الواقع. مفندًا في هذا الصدد ما يدور حول إشكالية إيصال الوعي الديني والسياسي للناس. وما يخرج من اعتراضات ومصدّات تحول دون تقديم الإسلام كدين للدنيا والآخرة. وتأكيده على البعد السياسي في الدين الذي يستوعب كثيرًا من المستحدثات والإطارات المعاصرة. فتراه يقول: «إنّ الإسلام رؤية للكون والحياة والعالم، ولا يتنافى إطلاقًا الإسلام مع العمل الوطني والقومي»[1]. كما ويقدم توليفة إيديولوجية للوصول إلى المعادلة التي يلتزم، ويدعو لها في سياق البعد الاجتماعي العام فيقول: «إنني لا أعتبر العمل السياسي أو الاجتماعي إلّا جزءًا من رسالتي الدينية بمعنى أنّ الإيمان بالله في تصوّري لا ينفصل عن الجهد في سبيل خدمة الناس»[2]. ثم نجده في مواضع أخرى ينتقد بشدّة شعار (ما لله لله، وما لقيصر لقيصر) ومقولات الفصل المتعسفة التي جمّدت الدين الإسلامي[3]. ونتيجة لذلك فقد خاض الصدر في عناوين عدّة من الخطاب الديني والسياسي على الرغم من التابوهات المتجمعة في هذه الدائرة. لأن المسألة كانت تحتاج إلى حجم كبير من المناقشات النفسية والتحليلية والتاريخية، وتطبيق نقد

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص142.

(2) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، مصدر سابق، ج2، ص285.

(3) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص94.

جذري لمواجهة الخطابات المنافسة. خصوصًا أن الصدر كان يرمي إلى كتابة تاريخ جديد لعلماء الدين ومحو ما كان سائدًا من نموذج على صعيد الممارسة والعمل التاريخي.

وقد أظهر المشهد اللّبناني صورة جديدة لعالم الدين من خلال انخراطه في العمل السياسي. إذ ولّد الأداء الإعلامي والسياسي للصدر حيرة وارتباك في أوساط علماء الدين المحافظين وخصوصًا عندما وجدوا أنّ منافسهم قد ذهب بعيدًا جدًّا وأكثر مما يجب في مواقفه وحركته السياسية. واهتمامه بالصراعات الداخلية بين الفئات والأحزاب اللّبنانية، وتفاعله مع تقلبات الصراع العربي الإسرائيلي. وقد تحوّل فيهما إلى رأس حربة على مستوى التوجيه والتعبئة والتحشيد والعمل الميداني. وكانت حركته كلها تبلور شرطًا من شروط القيادة الدينية من حيث الممارسة الفعلية للعمل السياسي. ويعلق الصدر على هذه القضية بالقول: «كتب قاضي الكوفة، قاضي القضاة أن الحسين بن علي خرج عن حدّه فقُتِلَ بسيف جدّه. والآن يقولون إن السيد موسى خرج عن حدّه وعليه أن يكتفي بالإيمان لكن ما هو الإيمان؟»[1]. وهنا يمكن أن نرصد أبرز الملامح في رؤية الصدر حول علاقة الدين بالسياسة بالآتي:

1 ـ إيمان الصدر بالعلاقة المترابطة والوثيقة غير القابلة للانفكاك بين الدين والسياسة.

2 ـ النزول بهذا الإيمان النظري إلى الساحة العملية على شكل خطاب سياسي وشعار سياسي.

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص237.

3 ـ إصلاح الوعي الفردي والمجتمعي الإسلامي وإعادة دمجهما مجددًا في قضايا الأمة وهمومها.

4 ـ وضع المرجعيات والقيادات الدينية أمام مسؤولياتها السياسية والاجتماعية العامة.

5 ـ نقد الفكر الديني التحفظي الذي تسرّب إلى الحوزة ووصل إلى أذهان علماء الدين، والذي يدعو إلى عدم الانشغال في القضايا والشؤون الدنيوية والحياتية.

وينبغي هنا، أن نشير إلى مسألةٍ ترتبط بتكوين العقل الإسلامي وطبيعة الأفكار الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية في الإسلام، والتي قاربها الصدر في سياق ما يُثار من إشكاليات معرفية. وكذلك في معرض إظهار قدرة الدين الإسلامي على صناعة الإنسان وتربيته وقيادة حياته والانتقال به وانتشال مرحلة من الضعف إلى مرحلة القوة. ليتوصل إلى شروط انبثاق الرجال العظام في المجتمعات وتأثيرهم عليها وإشعاعهم الإيجابي، المفتوح، البعيد عن انطوائية الذات، ونوازع التحجب، وذهنية التابوهات. إذ يقول: «كلمة الدين الصحيحة هي إذا قاد الدين حياتك، وأمّن مستقبلك، وحفظ الدين عرضك، وكوّن الدين مجتمعك، ورسم الدين خطك»[1] ويتابع «علاقتي معكم علاقة نضال، علاقة عاطفة، علاقة حركة، علاقة تعقّل، علاقة مصير»[2]. وعلى ضوء هذه الرؤية عمل الصدر على تحديد فهم الأفراد والمجتمع لمفهوم الدين ومقاصده بدقّة أكبر بحيث يُخرجه من حصريته في التعاليم العبادية

---

(1) المصدر نفسه، ج11، ص124.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص235 ـ 236.

الفردية، ويُدخله في نظام الوجود والكون ومنظومة القيم التي يحتاجها الإنسان لدرك كمالاته، وإلى تلك الفُسح والمساحات التي تُبرز الجوانب الحضارية والنهضوية فيه بما يعطي الصورة الحقيقية عن كون الدين يعترف بالحقائق المادية، وبسعي الإنسان إلى تطوير حياته بموازاة اعترافه بالحياة الروحية وآفاقها. وليؤكد على أهمية العلاقات الترابطية التي تجمع مختلف العناصر والأعراق والشعوب التي تشير إلى موقعية الدين وتأثيره المباشر والعميق في بناء العلاقات السياسية والثقافية بين الكيانات السياسية والتجمعات البشرية. وبحسب الصدر فإن الإسلام الذي يريده ويسعى له هو «الإسلام بمفهومه الحركي لا المؤسسي، وبمفهومه الإيجابي المنفتح لا السلبي المتعصب. الإسلام هذا وهو الإسلام الأصيل دخل إلى حدّ ما في تصحيح الأوضاع بالمنطقة... الإسلام يتمكن من إسعاد الإنسانية وتحريرها ومن رفع شأنها في كل مكان... وإذا لاحظنا الانفتاح الإسلامي نحو المسيحية، وهذا هو واقع الإسلام، إذا لاحظنا هذه الأمور نجد أن صورة إنسانية مشرقة قوية قد بدأت تطل على منطقتنا»[1]. من جهة أخرى دأب الصدر، وهو المتخصص في المجالين الفلسفي والاقتصادي، على مناقشة المدارس الفكرية العالمية، والمذاهب الفلسفية المتنوعة، كما ذكرنا ذلك سابقًا، ولم يكن ذلك في سياق نرجسيّة معرفية، وإنما لحاجة وضرورة الدخول في منطق العصر ولكي يكون للمسلمين والعرب مشروعية حضارية بعد عصور التأخر الثقافي المريع وقرون الانحطاط الفكري والسياسي والاجتماعي. وهذه المناقشات التي قدّم فيها أفكارًا جديدة بطريقة منهجية علمية، وبأدوات

(1) المصدر نفسه، ص222.

وتقنية بحثية متطورة ليبرهن على إمكانيات حقيقية عند العرب والمسلمين في إنتاج الفكر الفلسفي، وليثبت أنهم يعرفون السير على الطريق[1]، وأن الروحانية والتعالي لا تعني أبدًا الترفع عن أحوال الحياة المادية ولا أن تكون علاقة الإنسان بالطبيعة والتاريخ والزمن علاقة خارجية. ففي كتابيه (**المذهب الاقتصادي في الإسلام**) و(**الإسلام والتفاوت الطبقي**) تعرّض الصدر لأصول ومبادىء العلاقة مع الطاقات والإمكانات الطبيعية والبشرية وفلسفة المدنية وغاية التاريخ. ثم تدرج في بحث مشكلات العمل، وتوزيع الثروة وتناميها وتمركزها، والأنشطة التجارية وأنظمة التداول بأنواع المدّخرات المختلفة، والقيمة الفائضة وعناصر الإنتاج وغيرها من المشكلات الاقتصادية الأساس التي شكلت مادة جدل كبرى على الساحة الفكرية العالمية. وفي سبيل إثبات عدم إمكانية التجزئة في شؤون الدنيا والآخرة، واستعادة حق الدين الإسلامي في الحاكمية وفي تنظيم حياة الإنسان، وتقدمية التشريع الإلهي وامتيازيته عن القوانين الوضعية، انبرى الصدر لاستعراض التصور الإسلامي مقارنًا بينه وبين الأفكار الشيوعية والرأسمالية، ومقدّمًا إجابات فلسفية عميقة في حلّ أزمة الإنسان الاقتصادية والاجتماعية ومعالجتها، ومبيّنًا أنّ للإسلام رأي صريح، ومنهج أصيل ومستقل في كل ما يرتبط بالنواحي النظرية والتطبيقية التي تعود لشؤون الإنسان وسير الحياة. ولنقف عند هذا النص الذي يورده الصدر في إطار نقده المباشر لهذه الأفكار والفلسفات التي تنكرت لله ووضعت الإنسان في أتون القلق، يقول: الحضارة الحديثة حاولت عزل الله عن التأثير في الحياة، وحاولت أن تبني القانون

---

(1) جميل قاسم، **الفكر المحض**، دار الأنوار، بيروت، ط1، 2002، ص8.

والعلاقات والاكتشافات والعلوم والأفكار الفلسفية والصناعة، بذكاء البشر، فعزل الإنسان الله وتنكر له في هذا العصر فشعر بالقلق. لماذا؟

لأن العلم والصناعة والفلسفة والأدب، والفن والشعر، والأخلاق، وكل ما هو مصنوع الإنسان؛ متطور، متكامل، وبالتالي متزلزل. ولا يمكن للإنسان أن يستند على الشيء المتزلزل المهزوز. فبقي الإنسان قلقًا، يحتاج إلى الاستناد إلى ما يطمئن قلبه، وإلى ما يجعله مستقراً[1].

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص247.

الفصل الرابع

في أسئلة الهوية والانتماء والأقليات

أولًا: في هوية لبنان، الخلاف العميق

شكل موضوع الهوية واحدًا من أعقد الموضوعات التي تعامل معها اللّبنانيون وأخطرها. فقد عنى لهم ذلك وعيهم لذاتهم، والآخر، والواقع الذي يعيشون فيه برموزه وقيمه ومعتقداته. وموقعهم في الجغرافيا والتاريخ والمستقبل. وموقفهم من القضايا التي تتصل بوجودهم ومصيرهم وطموحاتهم ودورهم في حركة السياسة والفكر والثقافة والاجتماع الإنساني ككل. حساسية التوازن الذي هو محلّة وجود الكيان اللّبناني جعل قضية الهوية ملتبسة في جدلية مضمرة على الكم والكيف، والاتصال والانفصال، والحداثة والتراث، والشرق والغرب، والماضي والحاضر، بحيث لا يمكن تحديد معطياتها وتكويناتها بجملة من المحددات المضبوطة.

وعلى ما يبدو فقد تحوّل الخوض العميق في مصادرها وخصائصها إلى متاهة، والوعي الشديد في أبعادها وأشكالها إلى مرض. وقد يباح لنا من باب التوسّع في الدلالات أن نتمثل هنا، قول الروائي الروسي فيدور

دوستويفسكي: «. . . إن شدة الوعي مرض. . . ومَن يستطيعُ أن يفخر بمرضه؟»[1]. فالحديث المتواصل عن الهوية مسألة لم تكن في يوم من الأيام مسألة اتفاقية منزّهة عن التأويلات والملاحظات في أكثر من جانب، بل كانت خاضعة لتأثير الظروف والالتباسات التي عاش في ظلها اللّبنانيون جميعًا. كما إنّ تعدّد المحددات وتنافرها قد عمل على تحويل الساحة الفكرية والسياسية والإيديولوجية إلى حُزم من الاتجاهات المتشابكة والتي نتج عنها تعريفات وتفسيرات لانسقية ولاعقلانية وإن كان أصحابها جذالى بما توصلوا إليه. فكان من الصعب، من خلال الواقع المحفوف بالتمزّق السياسي والتهافت الفكري والاستلاب الثقافي والانتفاخ الحضاري والغرور الشخصي، تصوّر هوية واحدة يجتمع ويلتفّ حولها اللّبنانيون. وإنما هويات مشتّتة ومتناقضة وحائرة وقلقة، غارقة في الوهم والسّذاجة والعُزلة. الأمر الذي دفع بالكاتب سمير خلف إلى اعتبار مسألة الهوية الوطنية من المسائل «. . . الأشد حساسيّة وتسبّبًا في الخلاف في تاريخ لبنان السياسي»[2]. بدوره جورج قرم لاحظ تصادم الهويات من داخل الصورة الموجودة في المشرق العربي، وبحث عن أسبابها وغاياتها معًا فقال: «ظل التاريخ في المشرق العربي مادة متجددة لذاكرات متنازعة بين مختلف المجموعات الثقافية، التي لم تنجح الدول العربية الحديثة، المتشكلة على أنقاض السلطنة العثمانية، في صهرها داخل ذاكرة تاريخية موحدة وتوافقية نسبيًا، على غرار ما حصل لدى شعوب أوروبا أو الشرق الأقصى. وليس أدل على لعبة هذه الذاكرات

---

(1) Fedor Dostoyevsky, **Notes From Underground**, part 1, section i, ii and v.

(2) سمير خلف، **لبنان في مدار العنف**، دار النهار، بيروت، ط1، 2002، ص153.

المتنازعة في المشرق العربي، من السجالات الحادة التي دارت حول الهويّة اللّبنانية وهويّات المجموعات الطائفية المكونة لها، وهو موضوع مناظرات مستدامة»[1].

هنا، لا بد من التمييز بين ثلاثة اتجاهات، عكست بنفسها حدّة الصراعات السياسية والإيديولوجية داخل المجتمع اللّبناني، وجعلت اللّبنانيين عرضة لشتى أنواع التنازع والتبعثر في الانتماءات والولاءات. هذه الاتجاهات هي: لبنان سوري، لبنان عربي، لبنان لبناني. وكان من الطبيعي نتيجة للظروف التي مرَّ بها لبنان، واستعار الحرب الأهلية عام 1975 أن تلحق بكل اتجاه مترتبات راكمت حولها كثيرًا من الهواجس والتصورات وحتى الأساطير التي خرجت بها أذهان العديد من المؤرخين اللّبنانيين[2]. وكما يقول ألبير منصور: «فالسورية أُلحق بها مترتب الانضمام والاندماج وإلغاء الوطن، والعروبة أُلحقت بها مترتبات التماثل الديني وحلم الوحدة وهواجس السيطرة الدينية وانتفاء الحرية، واللّبنانية تحولت إلى فينقة وأُلحق بها مترتب الانعزال عن المدى ومعاداة العروبة وسوريا والعرب»[3].

في تأرجح المسارات هذه، أين كان يقف الصدر؟ هل طرح تصورًا واضحًا لهوية لبنان؟ أم اكتفى بالنقد والاعتراض وإثارة المخاطر. السطور التالية ستحاول الإجابة عن هذه الأسئلة لعلها تكشف أبعاد التجاذب.

---

(1) جورج قرم، **انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق**، مصدر سابق، ص19.

(2) انظر: أحمد بيضون، **Identite' Confessionnlle et Temps Social Chez les Historiens Libanais Contemporains**، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1984.

(3) ألبير منصور، **موت جمهورية**، دار الجديد، بيروت، ط1، 1994، ص155.

لقد واجه الصدر على الساحة اللّبنانية مذاهب إيديولوجية متعددة، تميزت بعدم تجانسها، وتنافرها في الأفكار والأهداف، وحملها لاجتهادات تبرر استخدام وسائل عنفية لإعادة تشكيل الدولة والسلطة بما يوافق ويلائم الإطار الجديد للهوية التي ينتمي إليها أتباع هذا المذهب أو ذاك. أُولى هذه المذاهب، تلك التي خرجت بنظرية من النوع الذي يقول بوجود (أمة لبنانية) لها كينونتها وخصوصياتها وميزاتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية المستقلة. ومن الآباء المؤسسيين لهذا المذهب: (سعيد عقل، شارل مالك، كمال الحاج، شارل قرم، ميشال شيحا) وغيرهم ممن أراد إحياء الفينقة باعتبارها الهويّة التاريخية والحضارية والثقافية لهذا الـ: (لبنان) الذي يُراد تطويعه ورسمه وفق صورته الأولى المتخيلة في الذهن، وبتعريفهم الشعب اللّبناني كأمة مسيحية متوسطية، مرتبطة بدول أوروبا اللاّتينية[1].

وبناء عليه، فقد تكّرست نزعة فئوية ضيّقة اتخذت من التكوين الطائفي عنصرًا أساسًا في تشييد قومية عصبية تسعى لتعبّر عن وحدة اجتماعية ـ دينية نقية. ومن جملة المسمّيات الأخرى لهذه الأمة ما تُعورِفَ عليه اصطلاحًا بـ: (الأمة المارونية)، وهو اصطلاحٌ مستوحًى من الميثولوجيا الدينية، ومن الخيال الماروني بهدف التأكيد على فرادتها الماهوية. وقد رافق رواج هذا المصطلح مجموعة من الظواهر الاجتماعية كانت إحداها ظاهرة تبجيل الذات التي «... تميل إلى المبالغة في الإعلان عن وجودها»[2] وتعظيمها. وقد نجح أصحاب هذا

---

(1) سمير خلف، **لبنان في مدار العنف**، مصدر سابق، ص267 ـ 268.

(2) حليم بركات، **الهوية، أزمة الحداثة والوعي التقليدي**، بيروت، دار رياض نجيب الريس للكتب والنشر، ط1، 2004، ص19.

الاتجاه بمنحاهم المسرف في شطحه، والسافر في خياله، إلى مستوى جعلهم يفكرون بمضاعفة الجهود لـ: «لبننة العالم»[1]، على قياس النموذج الماروني القائم على الخلط بين الثيولوجيا والفلسفة، الأسطورة والتاريخ، الكينونة والقيمة. والرغبة في التميّز والخلود الجماعي، على الرغم من السياج الدوغمائي المغلق الذي يحاصر مثل هذا النوع من التوجهات والأفكار. أمّا بشأن العلاقة بالغرب فقد حُسمت مفهوميًا وثقافيًا، عن طريق اليمين الماروني الذي اعتبر أنّ (الغرب) يعدّ حاميًا ونموذجًا للإنماء[2]. والسّر في ذلك ليس فقط في انبهار الموارنة بالغرب تمدّنًا وتحضّرًا وتقدمًا والطموحات التي حققها على أكثر من مستوى، ولكن المسألة في عجز هؤلاء عن تخيّل مصير آخر لهم خارج الحماية الغربية خصوصًا بعد أن اتخذوا الحضارة الغربية نمط حياة ومرجعية اتصال وفكر. وكان كل شيء يدلّ على نهج انضمامي التحاقي[3]. وليس أدلّ على ذلك من الحرب الأهليةَ عام 1958، والتي، بحسب حليم بركات، «يجب أن تُفهم في ضوء خلفية الصراع القائم بين قوى التوحيد العربي وقوى ترسيخ التصور الغربي لمنطقة مجزأة»[4]. فوقوف الرئيس كميل شمعون ضد الوحدة العربية، وجعله لبنانَ منطلقًا «لمؤامرات ضد الجمهورية العربية المتحدة»[5]، كلها دلائل تشير على احتياج (الأمة المارونية) لضمانات غربية لتكرس احتكارها للسلطة وتؤيد وجودها في

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص61.
(3) مجموعة من المؤلفين، **المسيحيون العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1981، ص90.
(4) حليم بركات، **الهوية، أزمة الحداثة والوعي التقليدي**، مصدر سابق، ص61.
(5) المصدر نفسه، ص61.

الحكم حتى ولو أدى ذلك إلى قطيعة مع العالم العربي أو التسبّب بأزمة أخلاقية لا يحتملها الواقع اللّبناني. ويلمح إلى مثل هذا المعنى، الكاتب محي الدين صبحي، فيقول: «إنّ عملية تحديد الهوية الحضارية تخضع لاختبارات استراتيجية وثقافية تصل إلى حد العبث ومجافاة المنطق والتاريخ»[1] وهو ما حصل فعليًا أثناء الحرب الأهلية اللّبنانية عام 1975.

إنّ ثمة ملامح بارزة يمكن استخلاصها من خلال قراءة التاريخ قراءة فاحصة، وإن كنا لا نستطيع أن نتبين خفاياه تبيّنًا كاملاً. إذ لا شك في أنّ صدمةً حصلت نتيجة اصطدام المشروع الاستعماري الغربي بالوعي الجماعي القومي والملّي الذي بدأ يتحسس مكونات قدرته على صياغة دولته وهويتها الخاصة. وحسبنا أن نقف في هذا الصدد عند الأمة المارونية التي اصطبغت بشوفينية ماهت إلى حدٍّ كبير الشوفينية الصهيونية. فكما كان يوجد حلم صهيوني بإقامة وطن يهودي صافٍ نقي، كان يوجد في المقابل من يسعى لإقامة وطن لأمة مارونية على هذا التشكّل المتخيّل نفسه، تكتسب شخصية مشغولة بتمجيد قيمها وتقاليدها المادية والثقافية وترسيخها في الأجيال الناشئة والقادمة، بحيث تأتي الهوية وهي تعكس داخلها قوة الانتماء الطائفي. وقبل أن نتعرض لموقف الصدر من هذه الطروحات، نتوقف عند رأيين هامين أحدهما للمطران جورج خضر، زميل الصدر وأحد أركان هيئة الحوار الوطني التي تأسست في العام 1975 لإيقاف الحرب الدموية بين اللّبنانيين، والآخر لعالم الاجتماع الأكاديمي الدكتور هشام شرابي. يقول المطران

---

(1) محي الدين صبحي، **الأمة المشلولة، تشريح الانحطاط العربي**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص112.

خضر: «لم يعد بوسع أحد أن يحمي مسيحيي لبنان. فالولايات المتحدة انسحبت من فيتنام التي هي أهم من لبنان بالنسبة إليها. ولبنان لا يملك نفطًا وليس له وزن عالمي، مع هذا كله فإننا نعالج مشاكلنا بعقلية القرن الماضي. خلال اثنين وثلاثين عامًا أدركنا أنه ليس بوسعنا إلّا أن نعيش معًا مسلمين ومسيحيين مرتبطين بالعرب. إن ضمانتنا الوحيدة هي الجار العربي. فلبنان الكبير هو الصيغة الوحيدة والقادرة على البقاء، والانعزالية هي الانتحار. يجب على (الفكرة اللّبنانية) أن لا تصبح طائفية ضيّقة توزع شهادات في اللّبنانية»[1]. في حين يقدم الدكتور شرابي تحليلاً يعكس فيه كثيرًا من نوازع التفوق والاستعلاء التي ترفل بها هذه الأمة المزعومة، ويطلّ على حالة التناقض مع العروبة التي سيأتي الحديث عنها في السطور القادمة فيقول: «يجب التأكيد أن الطائفيين المسيحيين اعتبروا العروبة والفكرة الإسلامية ـ اللتين اعتبرتا مترادفتين تقريبًا ـ معاديتين للمسيحية ليس دينيًا فحسب، بل حضاريًا. فاتجهت الطائفية المسيحية صوب المتوسط وأوروبا وأدارت ظهرها للصحراء والإسلام. لم يرَ المسيحيون الطائفيون أنفسهم يختلفون أساسًا عن مواطنيهم المسلمين العرب وأنهم متفوقون عليهم فقط. بل كانوا مقتنعين بأن التحرر من الحكم الإسلامي لا يكفي بل يجب أن يتمتعوا أيضًا بحماية أوروبا المسيحية مباشرة. وخلقت النظرة المسيحية الطائفية أسطورتها الخاصة بها، وانتظر تحولها النهائي عقيدة دينية قومية متميزة، مجيء الانتداب الفرنسي وإقامة دولة لبنان الكبير في 1920. قبل 1914

---

(1) نقلاً عن: محمد زعيتر، **المارونية في لبنان قديمًا وحديثًا**، الوكالة الشرقية للتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص696.

دافعت الطائفة المسيحية عن نفسها، كمبدإ سياسي، بالحديث عن الحقوق التاريخية والمبادئ الطائفية، وبعد الحرب ارتكزت على واقع سياسي تمثل في لبنان الكبير وعارضت الفكرة الإسلامية والقوميتين السورية والعربية من موقع متساو»[1]. أمّا الصدر فقد كشف عمّا تُخفيه تلك المبالغة في التباهي والانتشاء والفحولية الحضارية، إذ غدا الأمر تشيُّئًا لميثولوجيا خيالية، وجزءًا من إيديولوجيا تنزل بمثل هذه التشيؤات إلى مستوى سلوك عنصري خطر، يُراد أن تنفذ إلى الأذهان بيقين كامل عبر تكثيف الأسطرة وتحويلها إلى موقف سياسي ـ عقدي في واقع تسيطر عليه في الأصل قيم شائهة وجهالات تبدو على شكل تابوهات وأفكار جاهزة وتصورات ثابتة. ولذلك هو أظهر مقاومة شديدة لهذه الصيغ التي لا تراكم عيوبًا على عيوب النظام الكثيرة فحسب، وإنما تأتي بالشرور وتُشعل النار في كل أرجاء الوطن والمنطقة. والمعروف، أنّ الصدر كان سعيه للوحدة والعيش المشترك أساس حراكه السياسي داخل لبنان وخارجه، واستند توجهه الفكري للحفاظ على المكوّنات الثقافية من دون الوقوع في الجمود والسلفية ولا التطرف بحيث الغريزة تتملص في أي منطق أو نظام أو نسق في التعبير عن الهوية الخاصة[2]. وعلى الرغم من رفضه لحلقة الانغلاق الفكري التي ربط اليمين المسيحي بها نفسه، وتلبّس بالغرب رغبة في تقليد (الأبيض) واحتمى به من ظلامية

(1) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، دار نلسن، بيروت، ط5، 1999، ص241 ـ 242. (ينقل هشام شرابي عن إدوار عطية في كتابه: **عربي يروي قصته** ما يلي: كان المسيحيون السوريون، خاصة اللبنانيين الذين يعيشون على شاطئ المتوسط في تماس مع التأثيرات الأوروبية منذ أقدم الأزمان. كانوا شعبًا نظروا باستعلاء إلى عرب الداخل باعتبارهم عرقًا بدائيًا متخلفًا عنهم حضاريًا).

(2) جميل قاسم، **الفكر المحض**، مصدر سابق، ص166.

العقل العربي المسلم!، إلّا أنّ الصدر اتخذ موقفًا عقلانيًا سعى فيه للتخفيف من غلواء الحركة نحو الغرب وجموحها، وفي الوقت نفسه لا ينسف الجسور ويحرق السفن ويتجه إلى العدائية مع هذا (اليمين) بناء على الموقف التاريخي للغرب من المسلمين والعالم العربي، وإنما يطرح تقييم التأريخ والمعوقات السياسية والنفسية والثقافية وفي إطار رؤية جديدة تطلّ على التفاعل الإنساني القيمي والمصالح المتكافئة معه.

وعليه، فإنّ نقد الصدر ومجابهته لما يسمّى بالأمّة المارونية لم يجئ نتيجة ردة فعل طائفية في إطار التنافس المحموم على النفوذ، وإنما نتيجة موقف فكري واعٍ بالأسباب والنتائج التي سوف يؤدي إليها مثل هذا التشكّل الجديد، وهذه الرؤية العدمية اليائسة التي قرأها بعمق من زاوية التناقضات والمستغلقات الكامنة فيها. باختصار، يمكننا هنا، أن نسجل جملة من القضايا التي استرعت نقد الصدر ورده:

1 ـ قضية تماهي (الأمة اللّبنانية) مع طبيعة الانوجاد اليهودي في فلسطين ومحاكاة التجارب اليهودية في تحقيق أهدافها.

2 ـ قضية استخدام الضغط العسكري لتكوين هذه (الأمة) ووضعها في موضع التنفّذ.

3 ـ قضية المخاطر التي يمكن أن تسببها هذه (الأمة) على واقع المنطقة السياسي والإثني.

ما تجدر الإشارة إليه، أنّ الجبهة اللّبنانية التي ضمت مجموعة من الأحزاب والشخصيات المسيحية، هي التي حملت المشروع السياسي والعسكري لـ: «الأمة المارونية»[1]. وبما أنّ هذه الجبهة هي التي كانت

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص217.

في الواجهة، وهي التي تصدّت بشكل عملي لتثبيت هذا الحلم على الأرض، فقد تناولها الصدر بالنقد بعدما حصل تضاد كبير على مسرح الحراك السياسي. محذّرًا من اندفاعتها الخطرة غير المجدية، ومتحفّظًا على مفرزاتها السلبية التي تحوّلت إلى هوس وغوغائية، رغم عدم امتلاكها القدرة الكاملة على تجيير الفضاء الداخلي لصالحها. ففي إحدى الجلسات الخاصة مع كوادر حركة أمل يقول الصدر: «لاحظنا أنّ الجبهة اللّبنانية بدأت تُحضّر لخطة، بموجبها تتكون أمة جديدة في لبنان اسمها الأمّة المارونية. جامعات مستقلة... مركز الأبحاث الإلكترونية، يعني قرين الجامعة العبرية، العادات، والخواطر اللّبنانية... التدريب العام، التوجيه العام، الإعلام العام، وكأنّهم يريدون أن يخلقوا من الموارنة في لبنان أمة جديدة ذات معالم مميزة، ذات عادات، وتقاليد، ورؤيا، وآمال، وآلام ...»[1]. وعلى هذا المنوال إيّاه يركز على نشاطها العسكري وعلى إدراكها العميق للعلاقة بين التخويف واستحضار الحلم، لأنّ شرط انوجاد هذه الأمّة يمرّ عن طريق تضخيم العذابات وتزخيم المناخ الانفعالي، ومن ثمّ ستكون هذه الوسائل القصديّة المتعمّدة ضرورية لإثارة التعاطف في الاجتماع المسيحي الماروني لكي ينهض لتحقيق ما يصبو إليه. فنراه يقول: «... الضغط العسكري يقرّب تكوين الأمة. لأنّ الضغط العسكري يخلق آلام، والآلام تخلق مشاعر... تنعكس في السلوك والتفكير»[2]. فالآلام تشكل دفقًا في الحركة، وتحفّز على النشاط لتوفير المنعة والحماية للأمة في وجه أعدائها!. وفي سياق هذه العلاقة التي يصوغها ويغذّيها لسان جماعة مسيحية بشكل عبثي

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

وتهويمي، يقارن الصدر بين الحالة اليهودية التي تستثمر الآلام وتوظّفها لتحقيق مشروعها العنصري الذي يقوم على تفوّق الشعب اليهودي على بقية شعوب العالم، وبين الحالة المارونية التي تستوحي الوسائل نفسها وتنشد الطرق نفسها القادرة على إلهام الموارنة وتحريكهم نحو أهدافهم[1]. عمومًا لم يرَ الصدر وهو يطبّق حدوسه على البيئة اللّبنانية التي تنحل صورها أمامه تدريجيًا وتتحول إلى إشكالية سياسية وثقافية واجتماعية أنّ بالإمكان أن يصل أصحاب الأمة المارونية إلى أفق محمود في نظريتهم. والأقرب أنّ من يحمل هذا الفكر يحاول اصطناع بطولة عبثية لتمزيق الوطن ويجزّئ ما هو مجزأ في المنطقة. وعليه يرى أن التشوّف لن يجعل من هذه الأمة مجتمعًا أو وطنًا، وإنما «خلية متكاملة ضمن هذا المجتمع»[2]. وإذا اقترن ذلك بسعي مماثل لطوائف لبنان الأخرى، فإن هذا الوطن الصغير سيكون عليه أن يحمل بين دفتيه ما بين أربع أو خمس أمم، ونتيجة ذلك، سيكون المجتمع اللّبناني مجتمعًا مفككًا ينفجر بأقل تحرك[3]. أما مخاطر هذه الأمة على المنطقة برمتها، فواضح لجهة تهديدها بانتقال العدوى الى أمصارها المختلفة، وما يمكن أن تُحدثه من شرخ هائل في جدار الوحدة والاستقرار. يقول الصدر في هذا الصدد: «... إنّ هذه الأمة تعطي وقودًا للمسيحيين في سوريا، للمسيحيين في مصر، للتفسخ. وهذا يعني أنّ وجود أمة ضمن لبنان سيكون أخطر من وجود إسرائيل، أي أخطر من التقسيم نفسه»[4]. في الحقيقة، كان في الجانب المسيحي من ينادي بما نادى به الصدر نفسَه،

---

(1) المصدر نفسه، ص217 ـ 218.

(2) المصدر نفسه، ص218.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

وكان يرى أن الكنيسة العربية بدأت تعاني الانفصام نتيجة الانضمامية إلى الغرب. فهذا المطران جورج خضر يقول: «يوجد تحسس متزايد للانتماء إلى هذه الأرض وبالتالي إلى أهلها، يوازيه تحسس آخر، ليس بالضروري مناقضًا إلّا إذا تصلب وتقوقع، هو الشعور بالانتماء المذهبي الخاص ضمن المجموعة المسيحية الشرقية. ولكن التمايز عن الغرب يشتد في الطوائف التي لا صلة لها بالغرب مذهبية، ويتخذ عند الطوائف المنضمة إليها تبعًا لتصرفاته إزاءها شكل انتفاضات تبقى غضبية عند ظهورها وسرعان ما تموت لكونها غير مرتبطة برؤية لاهوتية وناتجة فقط عن كرامات مجروحة». ويتابع في موضع آخر: «كل شيء كان يدل على أن الانضمامية كانت مسيرة إلى فقدان الهوية، وعلى أن الإنسان الكاثوليكي في الشرق كان يعيش فصامًا بين وطنية له شخصية وبين كنيسته التي كانت غريبة عن هذه البلاد بهيكليتها الفكرية الأساسية وانسلاخها عن التراث المشرقي ولو مارست مظاهر له طقوسية وتنظيمية».

في المقلب الآخر، فرضت العروبة نفسها كمكوّن ثقافي وسياسي وحضاري على قسم غير قليل من اللّبنانيين، وجد فيها هوية واقعية متوارثة. ليست ناشئة عن افتعال نظري ولا مستلّة من إيحاء تجريدي وعاطفي وإنّما من تفاعل تاريخي تراكمي يختزن كثيرًا من الأبعاد الثقافية والعناصر الاجتماعية والإمكانات الحضارية. وهي متمحّضة في السّمات البنيوية الملتصقة بالوطن وفي النسيج الاجتماعي لدى أبنائه وفي منظومة استقراره وتطوره. ولكن الاستقرار والتطور كانا يقضيان بذوبان لبنان أو انفلاشه في العالم العربي بحسب بعضٍ. هذا التصور، هو أيضًا، قيس بالنظر إلى مصالح أتباعه، ولم ينبع من رغبة مشتركة عند اللّبنانيين

جميعًا، ما أدى إلى استعار المواقف الإيديولوجية وتأزّم الأوضاع التي بلغت ذروتها في الحرب الأهلية. وبحسب نظر الصدر، فإن لبنان كان يتنازعه تياران، الانعزالية والعروبة. فمجموعة كانت تسعى من أجل لبنان الفينيقي أو (السعيد عقلي). ومجموعة أخرى تريد لبنان ملتصقًا بالمنطقة العربية[1]. وكلا التيارين كانا مرفوضين من قبل الصدر[2]. وذلك أنّ البيئة الاجتماعية والثقافية اللّبنانية لا تتقبل غربة لبنان وانفصاله عن هذه المنطقة، كما لا تتقبل في الحال عينه، اندماجا كليًا في المحيط الإسلامي الواسع. وقد قارب كريم بقرادوني هذا التدافع بين التيارين وهذه الحالة التي راحت تنبث وسط الاختلاج المدوّي لآليات العنف، وحاول أن يقدم تقييمًا علميًا حياديًا بقوله: «لقد ارتكب اللّبنانيون خطأين معاكسين: المسيحيون انعزلوا أكثر من اللاّزم في الطائفة، والمسلمون انفلشوا أكثر من اللازم في المنطقة. المسيحيون سعوا إلى عزل لبنان عن محيطه العربي خوفًا من تعريبه أو أسلمته، والمسلمون تخطوا الكيان اللّبناني إلى القومية العربية دون المرور بالوطنية»[3]. على ضوء ذلك كان على الصدر أن يطرح مفهومًا صحيحًا يوائم بين متطلبات الوطنية اللّبنانية ورسالة لبنان الحضارية، وبين فكرة العروبة انتماءً وتكافلاً ومصيرًا مشتركًا. وأن يحسم بالتالي ما كان قد تقرر خطأ في دستور العام 1943 من كون لبنان (ذا وجه عربي) ليقطع دابر الإبهام والضبابية التي أحاطت بهذا المصطلح الإشكالي.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) طانيوس دعيبس، **الوطن الصعب الدولة المستحيلة**، دار الجديد، بيروت، ط1، 1995، ص32.

فخرج بالعروبة من كونها هدفًا إلى اعتبارها تاريخًا[1]. ومن كونها موقفًا سياسيًا إلى اعتبارها تطلّعًا حضاريًا ورساليًا[2]. ومن كونها وجودًا فئويًا عصبيًا إلى اعتبارها طموحًا إنسانيًا واعيًا[3]. وهكذا أراد الصدر من العروبة أن تكون تعبيرًا عن ضرورات وحاجات وحدود وأصول وقيم ينزع إليها اللّبنانيون ويكرسونها في أعماق قلوبهم وعقولهم، تحقيقًا للأمان النفسي والمادي، وتوفيرًا للحماية الذاتية. وبحسب الصدر، فإن قوة لبنان السياسية تنبع في الحقيقة من عروبته، ولكن من دون «. . . أن تؤثر هذه العروبة على استقلاله وعلى تميّزه الحضاري وعلى طريقة حكمه الخاصة به»[4]. وقد أدرك، الدكتور أحمد بيضون في كتابه (**مغامرات المغايرة**)، وهو من أروع آثاره، هذا المعنى، حين انبرى لتنقيح هذه المسألة بالاستفادة من عموم المعطيات المتشكّلة منذ زمن بعيد، أو تلك التي تكمن في منطق التصور العقلي في أبعاده الإنسانية المفتوحة للوصول إلى خلاصات ومفادات واقعية. مفترضًا ضرورة إقرار العروبة لنفسها بصفتين. الأولى: النسبية، وهو ما يتطلب مخالطتها لهويّات أخرى تأكدت مع الأيام فاعليتها السياسية. والثانية: الخصوصية، أي لبنانية العروبة اللّبنانية، بما ينتهي إلى إنشاء مجال ثقافي مطبوع بالتنوع[5]. هذا المجال هو «نسيج وحده، لا لفرادة اختص بها

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج12، ص203.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص235.

(3) سعود المولى، **العدل في العيش المشترك**، منشورات جامعة القديس يوسف، بيروت، ط 1، 2003، ص243.

(4) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج7، ص429.

(5) أحمد بيضون، **مغامرات المغايرة، اللبنانيون طوائف وعربًا وفينيقيين**، دار النهار، بيروت، ط 1، 2005، ص91.

دون غيره، على ما كانت جوقة الغرور اللّبناني تزعم ولا تزال، بل لأنّ كل مجال ثقافي في بلاد الله الواسعة يكون، على نحو ما، نسيجًا وحده أصلاً»[1]. خالصًا إلى أنّ العروبة يجب أن تكون عروبة تحرر «تستحب الفروق المغنية وتستدرجها ولا تعدّها سبّة. وهي، بالتالي عروبة يترك لـ: (تجسيدها في جميع الحقول والمجالات) من جانب الدولة أن يكون، في أعمق مجاليه، على الأقل، محصّلة لتفاعل داخلي حرّ لا التزامًا قسريًا حيال جهة خارجية. وهي عروبة يفترض النهوض الجامع بموجباتها، أي اتخاذها لونًا لنسيج العيش المشترك، أن يعمد اللّبنانيون إلى التنزّل عن أُكذوبتين كانتا سمًّا ناقعًا في حياتهم الوطنية. أولاهما أنّ بين طوائفهم من كان الدخول في وحدة عربية احتمالاً تطرحه على نفسها. وثانيتهما أنّ بين هذه الطوائف من كانت السيادة... همًّا تاريخيًا ثابتًا لها أو شبه ثابت»[2].

وبحسب التقدير آنف الذكر، فإنّ الصدر قصد من طرحه وإشاراته حول العروبة أن يمنح الفريق المناوئ لها إحساسًا داخليًّا بالاطمئنان من خلال التعبير عن هذه القضية من زاوية الأبعاد الثقافية والإنسانية، ومحاولته إيجاد وحدة حال شعورية ـ فكرية تكون نتاج الوعي المشترك والتطلّع المشترك بين جميع اللّبنانيين. لكنّ موقف الصدر لا يضعه في خانة من يمثّل في علاقته الجانب التوفيقي ـ التلفيقي الذي يسهل عليه حفظ التعادل بين فسطاطين متناقضين ليستخلص لنفسه بعض الترضيات من هنا أو هناك، وإنّما ينطلق في فهمه من ضرورة تجاوز الموقف

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.

الإيديولوجي الحاد، والتعرّف على الدلالات الشاملة التي تشّكل حائط الحماية للكيان اللّبناني بالاستناد إلى مقاربات ومرتكزات سلوكية تحتّمها طبيعة الاجتماع السياسي اللّبناني وأسس التوافق الوطني الداخلي. وفي هذا السياق يقول: «إن لبنان العربي الديمقراطي اللاّطائفي ذا النظام العادل الذي يوفر الفرص المتكافئة للجميع ويمكّن المواطنين من تحقيق رسالتهم الحضارية لا بد من أن يكون موضع اتفاق الجميع»[1].

الجدير ذكره، أنّ الصدر الذي فرض على نفسه نوعًا من الصمت غير الذهبي في بداية المناقشات الحامية التي دارت بين الاتجاهين اليميني والعروبي، كسر قسريّة الصمت بعدما رصد بعض المواقف الممالئة والمنافقة، وما تمثله من ذهنية تقوم على التعمية والتكاذب والرياء. فنراه يهاجم الطبقة السياسية الطائفية التي تُظهر للجمهور غير ما تُضمر، وترفع شعار عروبة لبنان وهي تسعى في الخفاء لاستقلال طريق آخر، وتتحدث عن وحدة المصير العربي، وعن العمل العربي المشترك، فيما الواقع يكشف عن تحايلها وانشغالها بكل ما يعود عليها بثمن ومقابل[2]. وقد برزت هذه المواقف بشكل لافت أثناء احتدام النقاش حول دور لبنان وموقعه من الصراع العربي ـ الإسرائيلي. وساد جرّاءه مناخ الجدالية العبثية والخطاب الإيديولوجي الذي ابتعد عن الواقع وحال دون تحليله حتى يمكن التوصل إلى ما يمثل مصالح لبنان الكلية. وقد كان الإيهام والخلط مقصودين لئلا يُعلن عن الموقف الواضح والنهائي. واتجه بعضٌ إلى تأويلات كثيرة ومعاني متواترة ولانهائية لأي نص كي لا يحصل

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج7، ص418.

(2) المصدر نفسه، ج12، ص180.

التطابق بين الاتجاهين حول هذه المسألة. ولا شك في أنّ ذلك كرّس نهجًا من الإحالات التي ساهمت في تجذير نهج التمويه ومنطق المصانعة. وبعض الشواهد على ذلك أنّ عددًا من اللّبنانيين يريد من العرب نفطهم ومالهم، دون أن يكون على استعداد لتحمّل أي أعباء أو التزامات ما لم تتحقق فيها شروط المنفعة الشخصية والجماعية لمن ينتمي إلى جماعتهم وطائفتهم. ففي حوار صحفي لجريدة النهار البيروتية نشرته بتاريخ 31/ 10/ 1976، تحدّث الصدر بصراحة قاسية قائلاً: «منذ بداية الاستقلال في لبنان، تنمو فيه نزعة انتهازية بعيدة عن المسؤولية الوطنية، وهي أننا نتمكن في لبنان من التمتع بخيرات العالم العربي وبإيجابيات عروبة لبنان من دون أن نتحمل مسؤولياتها ونؤدي واجباتها. وضمن هذا الإحساس كنّا في حال شبه مسرحية نتصارع في ما بيننا، تحمل فئة منّا لواء العروبة والأخرى ترفض ذلك، وبذلك نكوّن ما يسمى (الوضع العربي الخاص) ونستفيد من دون أن نفهم أنّ السحر قد ينقلب على الساحر وأنّ العالم العربي بلغ أيضًا درجة عالية من الوعي وأنّ القضايا الأساسيّة للوطن في هذه المنطقة الحسّاسة وفي نهاية القرن العشرين تتطلّب وضوح المواقف والصراحة في مواجهة الأحداث»[1].

في المحصّلة، فإنّ صنمية الانتساب إلى هوية سواء كانت (مارونية) أم (عروبية) التي وقع فيها جلّ اللّبنانيين، تعبّر عن عجز الفكر اللّبناني في ابتداع تصور واقعي علمي جريء يضع حدًّا لسلسلة التناقضات السياسية والثقافية المتشعبة على تداعيات لانهائية. كما تجسّد حالة مأساوية من صراع الأضداد بين الإيديولوجيات المتعاكسة، وحلقات الانقسام

(1) المصدر نفسه، ج7، ص429.

السياسي والطائفي التي عمقتها الحرب الأهلية ولم يستطع أحد كظمها. في وقت كانت الحاجة مسيسة للخروج بقارب نجاة من بحر الهويّات المتلاطمة إلى هوية تعبّر عن المحتوى الإنساني والخزين القيمي والتواصل التاريخي عن طريق شروط حضارية معاصرة. وقد كان إيمان الصدر المطلق بلبنان يدفعه دومًا للتفاؤل حتى يتم الاهتداء إلى هذه الهوية التي تقي لبنان واللّبنانيين من السير على حافة السور، والنظر إلى وطن غير محمول بالإنكار والاغتراب ولا مثقل بالالتزامات.

ثانيًا: الانتماء إلى الوطن، مفاهيم الربح والخسارة

من متفرعات البحث السابق، قضية الانتماء، التي من شأن إعادة صياغتها مفهوميًا، أن تساهم في تعديل كثيرٍ من التوجهات والمواقف، ومن بناء كينونة للوطن باعتباره مرادًا أعلى لكل اللّبنانيين، لا مجرد ملاذٍ، أو حصنٍ منغلقٍ على الذات والطائفة. خصوصًا أنّ المنحنى العام في لبنان كان يعكس عجزًا اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا في تكوين اتجاه جديد في التفكير يسلك سبيل التحقّق والتنجّز، من دون جمل اعتراضية طائفية وسياسية تحدُّ من تبلور المشاعر وتطور الأفكار في بوتقة الانتماء العقلاني ـ الوجداني إلى الوطن. والحقيقة أنّه لا يمكن الانخداع ببعض العناوين البراقة وببعض الشكليات الرسمية لنتثبّت من حقائق الاجتماع اللّبناني الذي ينعقد برباطات هشّة ويُقاس وجوده الظاهري على خلاف ما يهيم به الوجود الباطني. وللمرء في أوقات الأزمات بالتحديد، أن يستمع إلى آراء الناس، أو يرصد سلوكهم ليتأكد من هذه الحقيقة. فتحت عنوان الولاء للجزء والولاء للكل، يكتب حليم بركات ما يلي: «يشعر اللّبناني العادي بالولاء لجماعته وطائفته ومنطقته وعائلته أكثر مما

يشعر بالولاء للبنان ككل. إن الروابط الدينية والعائلية والمحلية تفعل في النفس وتؤثر في السلوك أكثر ممّا تفعل الروابط الوطنية»[1]. وعلى ما يبدو فإنّ الطبيعة الفصاميّة (الشيزوفرنية) للمواطن اللّبناني شكّلت عائقًا أمام استحفاظه أبسط الرؤى البديهية، وأغوته بالاندفاع لاتخاذ مواقف عاطفية أسطورية أحيانًا وضامرة أحيانًا أخرى بحيث أصبح مستحيلاً إقناعه بالصورة الحقيقية للأشياء والمفاهيم ومجريات الأمور حتى سقط في المغالطات التي تتهاوى، في الواقع عند أول تحليل علمي. مفضلاً عوضًا عن ذلك اللّواذ بـ: (الطائفة)، الحصن المنيع التي تحميه وتمنحه التبرير لما يريد أن يفعل!. وهذا المشهد، مشهد الغرابة يكمن في تعلّق اللّبنانيين بأرضهم، وحبهم للمكان الذي ترّبوا وعاشوا فيه، وهو يُوهم أنّ اللّبنانيين ينتمون إلى وطن واحد ومجتمع واحد وبيئة واحدة. والحقّ، أنّ ثمّة هوّة تزداد اتساعًا بين حبهم للأرض وانتمائهم للوطن! إذ ليس بالضروة أن يكون التعلّق بالأرض دليلاً على صحة الانتماء إلى الوطن وحقيقته. فالقصة هنا، أنّ الأرض تمثّل الحنين إلى مرابع الطائفة وبطونها لا الوطن. وهذا لا يعني عدم وجود روابط مشتركة بين اللّبنانيين بل عدم وجود انتماء مشترك يشكل أساس وجودهم الاجتماعي والثقافي والسياسي.

بعض الكتّاب ككريم بقرادوني، حاول أن يميّز بين الانتماء والولاء فذهب إلى كون «الانتماء وضعية طبيعية لا تتحول إلى وضعية سياسية إلّا إذا انتقلت من حالة الانتماء إلى حالة الولاء. فالانتماء إلى عائلة لا يتحول إلى نظام عشائري أو ملكي إلّا عندما يلتقي الأفراد على الولاء

(1) حليم بركات، **الهوية، أزمة الحداثة والوعي التقليدي**، مصدر سابق، ص22.

للعائلة أو لعائلة. والانتماء إلى الدين يصير مشروعًا سياسيًا طائفيًا أو دينيًا عن طريق الولاء. والانتماء إلى الوطن يحتاج إلى الولاء لإنتاج نظام وطني ودولة»[1]. ويتابع بقرادوني تحليله بالقول: «يمكن للإنسان أن يكون متعدد الانتماءات كانتمائه إلى عائلة ودين ومهنة وحزب، لكن لا يقدر أن يكون إلّا أحادي الولاء»[2]. وإذا كان المكان هنا لا يتسع للتعليق على هذين النصين، فإن أيًا من المحاولات الجادة لم نعثر عليها من طريق الإمام الصدر لمقاربةٍ مثيلة لهذه الإشكالية المتصلة بصميم التباينات الفكرية والتحولات الاجتماعية التي كانت سائدة وتمور بها التفاعلات والتيارات الثقافية على الساحة اللّبنانية. بل نجد الصدر يأخذنا إلى تحديدٍ مختصر وعام، متحرر من التوسّعات المعرفية والاجتماعية في معالجة محتوى هذه القضية التي لا سلطان له على تذليلها، مكتفيًا بالتنديد وكأنّ قدر الشعب اللّبناني أن يحيا إلى الأبد متخبطًا بالانتماءات[3]، أو عن طريق الإشارة إلى الموجبات التي يجب على الوطن تقديمها للمواطن حتى يتعمق فيه الولاء بأجلى صوره ومعانيه. فنراه يقول: «يجب أن يعطي الوطن للمواطن أكثر مما تعطيه طائفته، وبذلك نعمّق مفهوم الولاء ونعطيه بعدًا إنسانيًا»[4]. وكلام الصدر الأخير، يقف عند حدود البحث العام عن مخرج من وضع لم يعد محتملاً، من دون أن يبلغ مداه في ملامسة الأجوبة المطلوبة والصياغات النظرية والعملية الملائمة التي تقوى على إلغاء هذا التناقض الغريب،

---

(1) طانيوس دعيبس، **الوطن الصعب الدولة المستحيلة**، مصدر سابق، ص30 ـ 31.

(2) المصدر نفسه، ص31.

(3) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص341.

(4) المصدر نفسه، ج8، ص280.

وفي الوقت نفسه توفّر إطارًا لردم الهوة الثقافية والنفسية التي يعيشها اللّبنانيون على شكل أزمات متتابعة. وعليه، فإنّ المشكلة في الحقيقة ترتبط بسلّم القيم والخطابات التي برزت في مراحل تكوّن الكيان اللّبناني، وبالبيئة التي تشكّلت بتأثير عوامل خارجية وداخلية والتي أدّت إلى تقدّم الخاصيّة الطائفية على الخاصيّة الوطنية، وانعقاد ولاء اللّبنانيين لطوائفهم بدلاً من وطنهم. مع هذا، فإن الصدر يصرُّ على أنَّ «... المواطن اللّبناني هو من أكثر الناس ولاء لوطنه ولا يقبل عنه بديلاً»[1]. إلّا أنّه لم يعيّن على وجه التحديد من هو هذا المواطن الذي يعدُّ من أكثر الناس ولاء لوطنه. هل هو المواطن الذي يقاوم في الجنوب ويدافع عن أرضه في وجه العدو الإسرائيلي، أم هو المواطن الذي يدافع عن سيادته بقتاله للفلسطينيين والسوريين! ومن غير المستبعد أنّه ربما كان يتحدث عن نفسه وعن كثيرين يعرفهم، لا عن مجموع اللّبنانيين الذين كانت تتوزعهم الولاءات يُمنة ويُسرة. وعلى سبيل المثال فهو حين كان يتكلّم عن الجرح النازف في الجنوب وعن المأساة في هذه المنطقة المحاذية للكيان الصهيوني، لم يكن يتكلّم عن منطقته الشيعية، وعن استعداده للتضحية من أجل تحريرها لأنّها شيعية، وإنّما عن وطنه كله بكل طوائفه ومناطقه. «... أنا قلت لهم (للدولة) أنّي أنا الشيخ مستعد لأذهب وأموت على الحدود دفاعًا عن وطني»[2]. ففي هذا النص يحاول الصدر أن يذهب أبعد من مجرد الانفعال اللّحظوي إلى الدوافع والمصالح والإرادات التي تجعل الإنسان يدرك الأشياء في إطار من الكلية

---

(1) المصدر نفسه، ص280.

(2) موسى الصدر، **الرجل، الموقف، القضية**، مكتبة صادر، بيروت، ط 1، 1993، ص121.

والشمولية التي ترى في التاريخ والجغرافيا والثقافة والدين والوطن والهوية في وحدة مترابطة على مستوى العقل والوجدان والقيمة. فالتضحية بالحياة من أجل الوطن تحمل تحررًا واعيًا من الذاتية والتركيز على البعد الوجداني والهدف السياسي الذي يجب أن يتمتع به كل مواطن. لكن هذا النص الذي يعبّر عن الإحساسات المباشرة للصدر لا يُفهم كاملاً إلّا بربطه بالجزئيات والكليات في مشروعه.

على هذا الأساس، ربما كان على الصدر أن يحددّ بوضوح أكثر مفهوم الانتماء من مفهوم الولاء، وأن يكون تقييمه تفكيكيًا نقديًا مستمَدًّا من السمات والأوضاع والتطورات الحاصلة داخل الواقع اللّبناني، لا أن يستند إلى ظنه الحسن وحميميته وإيمانه بلبنان ومستقبله، فإنّ المشاعر والأحاسيس العاطفية المرهفة البريئة لا يمكنها أن تعطي انطباعًا حقيقيًا عن الواقع وتصوره كما هو. وهي على ما يبدو دفعته ليتناولها ببعض السرعة والتحليل العام. إلّا أن القراءات الآتية التي سنتوقف عندها في الفقرات المقبلة، ستكشف بشكل أرحب بعض الأبعاد الأخرى الجديدة، في سياق الرغبة المستهيمة للصدر في بناء علاقات إنسانية واجتماعية وتنظيمية تؤكد على القيم التي انبثقت من عمق الحياة والحاجة والتجارب التي خاضها الإنسان اللّبناني. وإذا كان الوطن قد لحقته اختناقات في شؤونه الخاصة، وخلل وظيفي منعه من النمو السليم، وتفاوت في تطور قيمه أدّى إلى تضارب الطوائف والدول والأفراد في ما بينهم على أرضه، فإن الصدر أراد أن يقول: إنّ المواطن اللّبناني هو لبُّ المشكلة والحلّ، وأن عليه أن يعيد النظر في ذاته على نحو جديد، وأن يستنجد بقواعد الأخلاق والعلم، وأن يبحث عن الأسباب التي جعلته ينزلق إلى مقصلة العنف والانقسامات، من خلال استدعائه لهويات (من

ذوات الدماء الزرقاء!) التي تشكلت من نقاط التقاء المشروع الاستعماري بالارتكاس السياسي والثقافي المحلي ما جعل كل جماعة تولي وجهها شطر وطن افتراضي!.

ثالثًا: تصور الصدر لبناء الهوية اللّبنانية

تحوّلت الطروحات الفكرية والسياسية التي صاغها الإمام موسى الصدر أساسًا لعملية الاندماج الوطني، وحجر الزاوية في بناء الدولة الوطنية الواحدة، كما مثّلت المدخل إلى إرساء أسس نظام حكم ديمقراطي تعددي يقوم على العدالة والمساواة والكفاءة والتوازن بين مختلف المكونات السياسية. وشكّلت أسئلته التي لم يكن بمقدور كثيرين من المسلمين والمسيحيين أن يُظهروها للعلن، تحريضًا وتثويرًا جديًا ارتسم في أُفق كل اللّبنانيين في سياق بحثهم عن إجاباتٍ لتلك الأسئلة.

وسط فضاءات السياسة المحلية الغائمة والمضبّة كان على الصدر أن يستلفت الانتباه إلى التخبط الفكري لدعاة (لبنان اللّبناني)[1]، ويميط اللّثام عن توجههم الناتج بدوره عن تخبّط منهجي في إيجاد مقاربة إيديولوجية، تاريخية، اجتماعية، حضارية، تعبر عن حقيقة الوطن في أصل نشوئه، وفي تطور مسيرته، وفي النظرة القيمية والغائية إليه. لذلك يمكن القول: إن الصدر نجح إلى حد بعيد في وضع أوسع التعريفات الملموسة والواقعية وأعمّها لطبيعة الكيان اللّبناني، وأعاد

---

(1) محسن إبراهيم، **الحرب الأهلية اللبنانية وأزمة الوضع العربي**، بيروت المساء، بيروت، 1985، ص85.

التأكيد على العقيدة الوطنية والرابطة الوطنية، بناء على الإيمان والعلم والتوجه العقلاني في تشييد وطن منفتح لا يعيش بالخوف والكمون والعزلة.

إن الفترة التي عايشها الصدر في لبنان، أي في ستينيات ومنتصف سبعينيات القرن الماضي، كانت تختزن كثيرًا من التخوفات بالنسبة إلى المسيحيين خصوصًا أن ذلك جاء مترافقًا مع موجة التجزئة والتفكك في المجتمعات العربية والإسلامية. وكان المزاج العام عند المسيحيين يلتزم دعوة غلاة القومية اللّبنانية بتحويل حلم (الأمّة المارونية) إطارًا مفاهيميًا وسياسيًا واجتماعيًا وإنْ قيّد ذلك، إلى حدّ واسع، ميدان رؤيتهم، ودفعهم إلى الإيقان بأن هذا البلد أُنشىء من أجلهم ليكون وطنًا مستقلاً لهم وحدهم، لأنّ «... لبنان بلاد تحيط بها المطامح... ومهددة بتعديات مختلفة من جانب الباحثين عن أراضي ميعاد»[1]. بيد أنّ الصدر أراد للبنانيين أن ينعتقوا من عصبياتهم وأطماعهم ومخاوفهم ويلتحموا التحامًا أشد في حياة اجتماعية واحدة وكان مبدأه في ذلك كلّه أنّ جوهر الوطن وطبيعته ورسالته تقوم على التعايش والانفتاح والإنسانية المؤمنة[2]. وأنّ اكتناه الوطن بماهيته وهويته ومعنى وجوده يستوجب الابتعاد عن التصنيف والتمايز والتعازل المبني على التشوّف والاستعلاء، فهذا الوطن، على حدّ قوله: «أرض الله والإنسان»[3].

هنا، يمكن الإشارة إلى أنّ الصدر استطاع أن يرسم على المستوى

---

(1) ميشال شيحا، **في السياسة الداخلية**، دار النهار، بيروت، ط 1، 2004، ص187.

(2) سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج1، ص274.

(3) موسى الصدر، **الرجل، الموقف، القضية**، مصدر سابق، ص331.

النظري، وبعيدًا عن حالة الاستلاب التي تلُفُّ بعضًا، الخطوط العامة للوطن المفترض والمأمول، وأبان عن جملة من الخطوات العملية في إطار الوصول إلى الهدف المنشود، منطلقًا من الأبعاد التالية:

1 ـ التأكيد على وحدة الأرض والإنسان.

2 ـ تحديد موقع الوطن من وجود الإنسان وكرامته ورسالته.

3 ـ التأكيد على مرجعية الدين والإيمان في إطار التكوين العام للبناء الوطني.

4 ـ التأكيد على روحية الانسجام والتلاؤم بين الالتزام الوطني وبقية الانتماءات.

5 ـ التأكيد على دور الوطن الذي يجب أن يعكس رؤية الشعب السياسية والاستراتيجية تجاه القضايا العربية والعالمية العامة.

6 ـ التأكيد على الواجب الديني والحقوقي والإنساني في توفير كل الإمكانات للدفاع عن الوطن.

بهذه الأبعاد، استعرض الصدر موضوع الوطن ضمن المنظور الحضاري والديني والجيو ـ سياسي، من دون أن يحجب العوامل الداخلية أو يتقصّد التقليل من دورها وأهميتها في المجريات التاريخية والاجتماعية والنفسية التي تقبع خلف نشوء الكيان اللّبناني. وفي إطار تحديد معالم هذا الوطن تأتي ملاحظته الأولى قاطعة وحاسمة «نريد لبنانًا واحدًا أرضًا وشعبًا بإرادة عنيدة جبّارة. لا نريد التقسيم وخلق إسرائيل أو إسرائيليات أخرى، نرفض الدولة المارونية والدولة الشيعية والدولة السنية والدولة الدرزية... نصرّ على التعايش معًا في وطن واحد نعيش

أمانينا وقيمنا ورسالتنا الحضارية»[1]. وتليها ملاحظة أخرى تقوم على أساس الحكمة العقلية والاجتماعية وبمنأى عن كل نزعة اختلاف وتفاضل؛ إذ، «. . . الوطن بمعناه العميق، ليس أرضًا محددة وحسب، تلتقي عليها طوائف ضمن مناطق متعايشة سلميًا في نوع من الحذر والتحاسد والتمويه، بل هو قبل كل شيء مناخ استقرار وطمأنينة وثقة في إخاء حقيقي وحرية مسؤولة وطموح على بساط العدالة الاجتماعية في إطار تكافؤ الفرص للجميع، وفي احترام حضاري للكرامة الإنسانية»[2]. فلدى الصدر رؤية علمية يحاول من خلالها أن يدمج الأعراف الرمزية المحلية مع القيم الدينية والتصورات الثقافية فيجعل مفهوم الوطن يأتي متفرعًا على رؤى متعددة الأبعاد. منها الأرض ومنها الأخوة ومنها الحرية والطموح الإنساني، إلى غيرها من الاعتبارات والمتطلبات والمؤثرات. وواضح أن الصدر يسلط الضوء على ما يكوّن المخيّل العام في توكيد هوية الفرد اللّبناني، من دون أن يكتفي بالمحددات الكلاسيكية في تعريف الأوطان التي تطغى عليها شخصانية الأمة المتفردة والواقعية الجغرافية والإقليمية، ولكن الوطن يغطي عنده مجالات واسعة تنصرف إلى معاينة الوجودين المادي والمعنوي على حدٍّ سواء، وكذلك في تمثّل المكونات التاريخية والحضارية والاجتماعية والقيمية، وإدراك العلاقة المتولّدة والناشئة من هذه المكونات في تجوهر الوطن وتجسّده في سياق اثنولوجي اجتماعي وثقافي يتلاءم مع معطيات المستقبل. لذلك فإنّ، الوطن هو: «أبعاد وجود الإنسان وأساس كرامته ومجال رسالته تجب

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج7، ص187.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص286.

حمايته بالأرواح والدماء»[1]. ومعنى ذلك أن الوطن لا يمكن أن يكون إطارًا مقطوعًا عن أعماق الإنسان وأبعاده المترامية.

هذا وقد يكون الصدر، من أبرز الذين أدخلوا الدين بوصفه عنصرًا مقوّمًا للوطن بهذا الامتداد الفلسفي العميق، إذ يقول: «أرض الوطن تعكس السماء»[2]. فهذا الخطاب المستجدّ معرفيًا وثقافيًا على الساحة الفكرية اللّبنانية، يقدم موقفًا جديدًا لجهة الكشف عن الجانب الغيبي والإيماني وعلاقته في تشكّل الوطن فالمسألة ليست محصورة في بعدها الأرضي، بل إن السماء تتدخل على طريقتها لترفع من مستوى الترقّي والغايات الإنسانية نحو اللاّمتناهي والمطلق. وعلى هذا الأساس يريد الصدر أن يحرر الوطن من عزلة الأرض ويرقى به إلى شوق السماء. وهو بذلك يريد أن يعكس مرجعية الدين والسماء في إطار فهم الحياة بكل مساراتها واتجاهاتها ومسائلها، ويتوسل بهذه المرجعية حلّ كثيرٍ من المشكلات والأزمات والتضارب بين التجارب والمقاربات الإنسانية. والواقع، أن الصدر كان يرمي إلى انبثاق نوعٍ جديد من المعرفة الإنسانية والوجودية لها صلة بالسماء، تتجلى فيها ملامح بدائل جديدة لتصحيح أو تغيير الوعي السياسي والاجتماعي والديني من كل القضايا التي تهمُّ الإنسان. ومن هذه الزاوية، لا يرى الصدر أي تناقضٍ بين الدين والوطن، ولا حتى بين الوطن وبقية الانتماءات الأخرى كما كتب في إحدى مقالاته «الالتزام المطلق بالوطن هو إكمال للانتماءات القومية والدينية والأممية ولا يتناقض معها إطلاقًا...»[3]. وعليه، فإن الصدر

---

(1) **موسى الصدر: الرجل، الموقف، القضية**، مصدر سابق، ص185.

(2) المصدر نفسه، ص207.

(3) مجلة صوت المحرومين، كانون الاول، 1976.

في هذه المسألة لا يجد نفسه مجبرًا على التزام أحد خيارين، إما الدين وإما الوطن، إما الدين وإما الانتماء إلى إطار قومي أو أممي. بل يتعامل مع هذه الانتماءات في سياق التكامل والسعة والغنى والإنتربولوجيا العريضة التي تستوعب كثيرًا من العناصر الروحية والتاريخية والثقافية. وهو يطلّ من أفق هذه الرؤية متقدًا حماسةً ورغبةً وفداءً «. . . للدفاع عن الوطن الذي هو دفاع عن الله»[1]. وهنا، إشارة لطيفة من الصدر إلى كون الله والوطن ينضويان في عقيدته إلى مجال واحد لجهة وجوب الدفاع عنهما بأعز ما يملكه الإنسان وأغلاه.

ولا ينتهي التطواف لدى الصدر عند هذه النقطة، بل يعبّر، بعد عرضه للمحن التي مرّ بها لبنان، عن الكيفيّة التي يقترحها لحلّ مشكلة البعد القومي للوطن. فيقول: «إن محنة لبنان هي في محاولات عزله المستمرة عن العالم العربي، وهو امتداده الحقيقي القومي، وفي مساعي تقزيمه وفصله عن العالم الكبير. . . إنّ لبنان الخائف القلق لا يعيش، لأنّه خلاف حقيقته. . . فإذا لم يكن لبنان المستقبل، لبنان القومي، لبنان المواجهة، لبنان المدافع، لبنان المعني بالقضية الفلسطينية، لبنان الحامي للقضايا العربية، إذا لم يكن لبنان هكذا، على الصعيد العسكري وعلى الصعيد الحضاري العالمي، فلا يمكن للعدالة أن تؤمّن سلامة هذا الوطن. . . إنّ علاج المحنة في إعادة دوره القومي إليه في مواجهة إسرائيل، وفي المشاركة الفعالة في المجال العربي. . .»[2]. ومن الواضح، أنّ الاستنتاج النظري الذي صاغه الصدر، هو في أحد

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج6، ص172.
(2) المصدر نفسه، ج7، ص242.

مستوياته، قياسٌ على ما عكسته الاضطرابات والأحداث التاريخية التي عصفت بلبنان، وما خلّفته من ندوب وتصدّعات عميقة في جسم المجتمع اللّبناني. ولكنّه من ناحية مبدئية، تعليلٌ على ما يقتضيه الوطن من واقع اجتماعي وسياسي وتاريخي وحضاري يعيش فيه الفرد في حالة لا تجعله يشعر بالعجز عن النمو خارج الذاكرة الجماعية لمحيطه، وخارج الآمال والطموحات والتطلعات المشتركة لشعوب منطقته. وتأسيسًا على ذلك، فإنّ ثمة ثلاث قضايا مركزية وضعت لبنان في خضم فوضى مجنونة، وجعلت هذا الوطن من أكثر بلدان العالم تخبّطًا والتباسًا نتيجة معادلات وسياسات ارتأى النظام اللّبناني السّير فيها، وهي:

1 ـ عدم أو قلّة اهتمام النظام الحاكم بالمسؤوليات الوطنية والعربية تجاه التحديات والمخاطر الإسرائيلية (الحياد السلبي).

2 ـ تهافت النظام اللّبناني الرسمي لمحالفة الغرب واللّحاق به. ما أدّى إلى وقوعه في انفصام في شخصيته وهويته ودوره بين الواقع الحضاري والتاريخي والجغرافي مع المحيط العربي، وبين رغبة النظام (الاتّباعية) في أن يكون الغرب مرجعية ونموذجًا أعلى للاقتداء.

3 ـ ممارسات النظام التي ضربت عمق البنى الاجتماعية ـ الثقافية للكيان اللّبناني وأدت إلى نتائج تدميرية ـ كارثية عليه.

وفي هذا الصدد يتناول الصدر بتحليل نقدي، ما وجده تناقضًا صارخًا في الوقائع الموضوعية والتاريخية والحضارية في النظرة إلى الكيان اللّبناني بالقول: «إن لبنان دولة مواجهة، فلا يمكن إلّا أن يكون منيعًا يدافع عن شعبه وأرضه، بعد أن عرف الجميع مطامع العدو في

الجنوب، ولا يمكن لمجتمعه إلّا أن يكون مجتمع جدٍّ وحرب لا مجتمع رخاء واستهلاك. إنّ لبنان دولة تحدٍّ، لأنّه أمام إسرائيل، ونتيجة لموقعه الجغرافي. ولا بد من أن نعيد إلى اللّبناني أفقه الواسع لكي ينتج ويساهم في صناعة تاريخه. إنّ المؤسسات اللّبنانية، لا بد من أن تتحرك وتتحمل مسؤولياتها القومية والعالمية، وهذا يتطلب اعتماد الكفاءات بمعزل عن الانتماءات الطائفية والسياسية. إنّ لبنان بواقعه البشري، مدعو لأداء دور حضاري في العالم، من خلال مستوى التعايش، ومن خلال دوره في الحوار العربي ـ الأوروبي، وهذا الدور لا يمكن تأديته إلّا بوجود العدل وتكافؤ الفرص بين أبناء الشعب والرؤية الواسعة لدى الحكام »[1]. وفي بيانه المنشور بتاريخ 17 نيسان 1976 نجده في قمة وضوحه وصراحته وانفعاله، يستحضر تأكيداته المبدئية مرة بعد أخرى في مواجهة الفكر السياسي الاتّباعي والانعزالي «نريد لبنانًا عربيًا، لا جسمًا غريبًا في المنطقة يأخذ ولا يعطي، أو يعطي ولا يأخذ، بلدًا متفاعلاً مع أشقائه، يتحمل معهم مسؤولياته العربية ويشارك في المصير العربي ويتمتع بكامل مزاياه. نريد الخروج من النفاق السياسي والتقزم الوطني بحجة عدم التمحور. نريد التخلص من السلوك وراء شعارات ذات معان متعددة. نريد لبنان العربي الحر المستقل»[2].

علاوة على ذلك، فإنّ الكيان اللّبناني مثّل النقيض للكيان الإسرائيلي. في أشكال الفكر، وفي أسلوب العيش، وفي مناهج القيم، وفي الإيمان والانفتاح والتسامح والتعددية[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص238.

(2) المصدر نفسه، ص187.

(3) عادل رضا، **مع الاعتذار للإمام الصدر**، مصدر سابق، ص43.

فلبنان، كما أراد الصدر أن يُظهره على العالم كله، ليس مجرد واحة للديمقراطية والعلم والتمدن في منطقة عربية غائرة في البداوة والقبائلية والتخلف الاجتماعي والمعرفي، وإنّما أهم ظاهرة على مستوى الحضارة العالمية. وليست الدولة العنصرية الإسرائيلية، بهذا المعنى، إلّا الشّكل النقيض لهذه الظاهرة، وإلّا النموذج المباين ثقافيًا واجتماعيًا ودينيًا للنموذج اللّبناني. عدا عن كون الكيان الصهيوني، في طبيعته وتركيبته، تحكمه التناقضات، وتتحكم فيه الدوافع العدوانية ونوازع الشر والسيطرة والاستحواذ. ومن الواضح، أنّ نتيجة وجود مثل هذا الكيان على تخوم لبنان، سوف يُفضي إلى تمزّق الجسد اللّبناني، وسوف يؤدي إلى تعزيز حركات الانفصال ومظاهر التفكك في المنطقة العربية بأسرها. ومن هذا المنظور، يكاد يكون في استطاعتنا الجزم بأن الصدر ذهب بقناعته وعقيدته إلى وجوب تعميم التجربة اللّبنانية على كل المجتمعات التي تفتقر إلى هويّة تعايشية، لكي يعمّ الأمن والاستقرار في العالم وتختفي منه التوترات وعواصف الحروب.

رابعًا: لبنانية الصدر، أزمة مجتمع ونخبة

لم يكن من السهل على الصدر أن يعايش مناخًا مركبًا تنعكس فيه شتّى أنواع الصراعات الطبقية والثقافية والسياسية. ولم يكن من السهل على القوى الحاكمة أن تسمح لأحد أن يأكل من قصاعها أو يخدش بمسلّماتها. وقد أتت حركة الصدر لتتجاوز كثيرًا من السقوف. فاتُهم باللّعب في السياسة وخلق الانقسامات داخل البلد وكما كتبت كاثلين فيلب الصحفيّة في جريدة (الدايلي ستار) أنّ السياسيين «يفضّلون أن يُبقي نفسه في كتب تدريس الإسلام»[1].

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص301.

نعم، كان المنطق الذي أوحى برفع الغطاء عن لبنانية موسى الصدر، هو رد الفعل الغالب في لبنان وحتى في بعض الأوساط العربية المناوئة له، حول دوره المؤثّر في حركة السياسة الداخلية اللّبنانية، ودفاعه المستميت عن صيغة التعايش بين المسلمين والمسيحيين، ومنعه للتقسيم، ووقوفه في وجه الحرب الأهلية، وتحريمه للفتنة الطائفية والمذهبية، ونقده للنظام الطائفي المتحالف مع الإقطاع والبرجوازية المالية، وحمله قضية المحرومين والمناطق المحرومة والإنماء العادل والمتوازن ودفعها إلى واجهة الأحداث والاهتمامات، ومطالبته بإصلاحات سياسية واجتماعية واقتصادية، وغيرها من المسائل التي تقع في صُلب همومه. هذا فضلاً عن تبنيه للقضية الفلسطينية، ودعمه للفدائيين الفلسطينيين، ودعوته اللّبنانيين إلى حمل السلاح والانخراط في العمل المقاوم المسلح لتحرير الأرض وحماية لبنان من الاعتداءات الإسرائيلية.

وإذا كانت الحال هي هذه، فعندها لن يسلم (الشرف الرفيع من الأذى)، ولن يتأخر المعارضون للصدر عن شن أقسى الحملات وأفظع الاتهامات للنيل منه بهدف إخراجه من المعادلة اللّبنانية. ولكن الصدر كان أذكى من هؤلاء الذين حاولوا أن يسلبوه إيمانه بوطنه، وثقته بنفسه وخياراته. وكان أقوى من أن يشعر باليأس والإحباط والضعف وهو يدافع عن كل هذه الأشياء دفعة واحدة. وفي لبنان عادة لا يمكن تخيّل حياة سياسية من دون خطاب تخويني، ومن دون كلام عن التبعية، ومن دون استحضار البطاقة الشخصية والسيرة الذاتية لأي غريب يُلمح وهو يقتحم ساحة العمل السياسي. فهذه الأشياء تدخل ضمن عدّة المتاجرة

والابتزاز السياسيَّين[1]. ولا شك في أنّ ما أثار أقدام المتربصين بالصدر شرًّا، للتشكيك فيه واتهامه، ولادته الإيرانية، ورطانته في الكلام، وحمله للجنسية اللّبنانية بعد الإيرانية في وقت لاحق على مجيئه إلى لبنان. ما أتاح للمعارضين له إطلاق العنان لمكرهم ومداخلاتهم ومكائدهم. ولكن الصدر الذي تآلف سريعًا مع الطبيعة اللّبنانية وبيئتها السياسية والاجتماعية، ردّ من حيث الشكل على خصومه بأن أرجعهم إلى أصوله وتحدّره النسَبي، الجنوبي تحديدًا[2]. ووجد في هذه الاتهامات فرصة ليُسلط الضوء على الأسباب القسرية التي دفعت بأجداده إلى الرحيل عن لبنان. ويبيّن جذور القمع والاستبداد والعنف الذي مورس ضد شيعة لبنان، الذي أوصلهم إلى هذه الحالة من الإقصاء والتهميش والحرمان، ومنعهم جُزافًا من الانخراط الكامل في صياغة معالم الكيان اللّبناني. لا شك في أنّ احتداد الصراع، ضاءل من قدرة خصوم الصدر على التصور الرصين لحركته، وجعلهم يشككون في كل شيء «بلا وازع من ضمير أو رادع من تقوى»[3]. لكن الصدر، الذي كانت لديه قدرة للإمساك بالحقائق الكلية، وتمييز التساؤلات والاستنتاجات الصحيحة من الخاطئة والخادعة، بيّنَ أنَّ ما يُثار من التباسات حول لبنانيته، انعكاس غير موفّق لقضية تتخفى وراء أجنحة

---

(1) المصدر نفسه، ج8، ص399. (وانظر أيضًا حول هذه النقطة: المصدر نفسه، ما وُجّه من اتهامات للامام الصدر بشأن ارتباطه وتبعيته لإيران وردة فعله على هذا الأمر. يشار إلى أن هذا الاتهام بتبعيته لأحد البلدان الخارجية لم يقتصر على إيران فقط وإنما اتهم كما سيظهر لاحقًا بتبعيته لسوريا أيضًا).

(2) المصدر نفسه، ج4، ص208.

(3) المصدر نفسه، ص25.

التنافس السياسي. وبدا مهتمّا لإثبات أنّ لبنانية أي إنسان لا تُقاس بحسب مقتضى مكان ولادته، بل بما يتصل بعمق إيمانه بوطنه، والتزامه الدفاع عنه بالنفس والنفيس. وإلى هذا المعنى يشير بأنّ «... اللّبناني الحقيقي هو الذي يشعر بلبنان، وليس هو الذي وُلد في لبنان»[1]. ويضيف في موضع آخر بأنّ «الوطن هو الشعور المشترك والعمل المشترك»[2]، في سعي منه لإيجاد ربط عميق في صميم حركة الإنسان تُوصل بين إهابي الشعور والعمل. على أن يكون هذا الشعور شعورًا وطنيًا عامًا، لا شعورًا ادّعائيًا منافقًا كما هو الحال عند كثيرين ممن «... يدّعون الشعور الوطني اللّبناني (ولكنهم) يعيشون في الحقيقة الشعور العائلي الضيّق بصورة إقليمية أو طائفية أو حزبية»[3]. متمسكًا ضمن هذا الإطار بوحدة المجتمع ووحدة المناطق والأقاليم[4]. أما العنصر الثاني الذي شدّد عليه في عبارته السالفة، فهو العمل الذي يتجسد عبر العطاء والخدمة والتضحية والموت دفاعًا عن الوطن، لا كما هي حال معظم المسؤولين الذين يعيشون بعيدًا عن محنة الشعب والأمة[5]. ويتجلّى هذا المعنى أكثر عند الصدر من خلال رجائه أنّ يكون خادمًا في كيان لبنان وبقائه[6]. والحقيقة أنّ الصدر تميّز بنوع من الفهم يختلف في مدلوله عن فهم معظم العاملين في الحقل العام لطبيعة

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص249.

(2) المصدر نفسه، ص250.

(3) المصدر نفسه، ص238.

(4) المصدر نفسه، ص249 ـ 250.

(5) المصدر نفسه، ج4، ص11.

(6) **موسى الصدر: الرجل، الموقف، القضية**، مصدر سابق، ص168.

العلاقة المفترضة بالوطن. فهو يعتقد أنّ السياسي الذي يقيم في برج عاجي ينصرف في العادة لتحقيق مصالحه الشخصية، ولا يتناول قضايا الوطن وهمومه إلّا من زاوية هذه المصالح. أما إذا اقتضى الأمر تضحيات جسام، فإنه يسارع إلى التذرع بانشغالات عدّة تظهر مباشرة على سطح اهتماماته، ويميل إلى الهروب والابتعاد عن المسؤولية والواجب. ولا شك في أنّ الأميّة العالية والتخلف والفقر والتقاليد الحاكمة كلها كانت تساعد على بقاء الغلالة مطبقة على العلاقات الاجتماعية، والتي تجعل السياسي يعيش في رفاهية كبيرة بعيدًا عن هموم مجتمعه ومصيره، وتدفعه للتلطّي وراء طائفته والاحتماء بها وهي التي يُضيرها الانخراط في أي مشروع وطني يُلجم صلاحياتها وسعة نفوذها على أفرادها. هذا الواقع برز بشكل جليّ خلال الأزمات التي عصفت بلبنان، حين لاذ السياسيون بطوائفهم بدلًا من اللّواذ بالوطن، وتحوّلوا مع جمهورهم للدفاع عن مناطقهم بدل الدفاع عن كل الوطن، وغدا احتلال إسرائيل مثلًا لجنوب لبنان قضيّة جنوبيّة تخصُّ أهل الجنوب وحدهم، وليس لغيرهم أي علاقة بها. وفي مثل هذه الظروف فإنّ ما يلاحظه أي متابع هو تزايد المواقف الدوغمائية، وتضافر العوامل السلبية التي تقتل الروح الوطنية والحياة المعنوية لكثير من اللّبنانيين. وقد عبَّر الصدر عن عيّنة مما عاناه في هذه المحنة بقوله: «إنّ السرَّ الخطير هو: أن يكون الخطر قريبًا منكم وكأنّه لا يعنيكم، أن نتفرّج باطمئنان وبلا مبالاة وبشيء من الحزن المترف على واقع لبنان الجنوبي ومصيره، هذه هي المأساة...»[1].

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص310.

والصدر الذي انكشفت أمام مرآه شتى أنواع المخاطر التي أحاطت بالوطن من كل جانب وعلى أكثر من مستوى، سكنه القلق، واكتنفته الهواجس، ولم تغادره خواطر الخوف على لبنان وصيغته ومصيره. وما أكثر ما ردد «أنا محروق قلبي على لبنان وعلى مواطنيه الذين يجاورهم أشرس عدو في العالم»[1]. وكانت هذه الصورة القاتمة التي ظهر عليها الصدر دافعًا للكاتب الدكتور ساسين عساف لتقديم رأي في هذه المسألة، وللتنديد بالفكر التعسّفي التقسيمي الذي يضع نفسه في موضع من يعطي للآخرين الشرعية والمشروعية والمقبولية داخل أسوار الوطن. فطرح التساؤل التالي: «أوليس القلق الكياني على الوطن هو أعلى مراتب الانتماء إليه؟»[2]. والحق أنّ الدكتور عساف أراد أن يبرهن على المستوى الذي بلغه الصدر في قلقه على الوطن. هذا القلق الذي جعله يرى الوطن بطريقة عميقة وموضوعية ترتبط على نحوٍ جذري بالاعتراف بوجود الإنسان وحقوقه. وفي ظل رؤية ومنهجية تعكس القيم السماوية التي يحرص أن تكون الأساس التي تسمح لأي إنسان أن يحصل على حق وامتيازٍ في أن يكون لبنانيًا أو غير لبناني. وبالتالي فهو يريد أن يبيّن الفرق بين شخص لا همّ له إلّا عائلته ومنطقته وأزلامه[3]، وآخر متمسك بالوطن، محافظ على الحدود، مرابط على الثغور[4]. ثم يقيس حجم المسافة الأخلاقية والوطنية بينهما. إذ لا شك في أنّ مقبولية أي شخص إنما تعتمد على انخراطه في مشاكل وطنه ومجتمعه وهمومهما، والتزامه

(1) المصدر نفسه، ج4، ص15.
(2) سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج1، ص252.
(3) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص110.
(4) المصدر نفسه، ص172.

الصادق بمصير شعبه في سبيل «دفع الظلام ومنع الظلم وإبعاد الباطل»[1]. لتنطلق من غضون هذه الرؤية، مكابدة حيّة، يستنفر لها الصدر كل قواه وطاقاته، صونًا للوطن وحفاظًا عليه. وعلى هذا الأساس برهن الصدر عن لبنانيته بنضال فكري وحماسة عاطفية، عبر كثيرٍ من المحطات والمناسبات العامة، وإعلانِه تكرارًا ومرارًا توقه إلى الشهادة دفاعًا عن الوطن. ولعل ذلك هو من أرقى ما يمكن أن يصل إليه إنسان ويضحي به ليُظهر للملأ إخلاصه وصدقيته وحقيقته واستعداده المطلق للفناء والذوبان في شعبه ووطنه انتهاءً إلى الدرجة التي تتعمّد فيها حياته وحركته وجهاده بالدم[2]. وهذا القسم الذي ردده في إحدى المناسبات أكبر دليل على التزامه هذا الخط: «وها أنا أمامكم أحلف بالله العظيم ولا يمين مع الله وأعني ما أقول أحلف بالله العظيم أن أتابع هذه المسيرة مهما كلفت من تضحيات حتى ولو طلبت روحي وحياتي»[3]. ويضيف في احتفالٍ بذكرى عاشوراء في بيروت: «أنا الشيخ المريض مستعدٌ أن أحمل البندقية وأقف معكم على الحدود، أنا على استعداد لكل ما يُطلب منا»[4].

خامسًا: لبنانية الشيعة، تحرير الأوهام وتثبيت الواقع

هل الشيعة نفس مبتورة ومنقطعة عن الوطن، لا تزال بُناها العقلية والدينية محكومة ومكبّلة بتراجيديا (الصورة) التي لا تنفك تحفر

(1) المصدر نفسه، ص170.
(2) المصدر نفسه، ج7، ص233؛ وانظر أيضًا: المصدر نفسه، خطبه في عاشوراء.
(3) المصدر نفسه، ج4، ص240.
(4) المصدر نفسه، ص146.

المظلومية والوجع دهرًا إثر دهر في الوجدان الشيعي ولا تبرأ من ذلك؟ أم أنّ المشكلة تكمن في غياب التقدير الفعلي لهذه الطائفة التي نُكبت زمنًا طويلاً، وبقيت محرومة ومهمّشة وواقعة في قلب هموم ساخنة، محليًا وإقليميًا، ولا قدرة لها على الخروج من عُقد حيرتها وضعفها التاريخيين؟ وهل الشيعة جماعة تتنازعها مرجعيات متكثرة خارج مرجعية الدولة وخارج الشعب اللّبناني إلى أمم مفترضة ليس بينها الأمة اللّبنانية كما ذهب إلى ذلك وضاح شرارة في مقالة له في جريدة النهار؟[1]. أم أنّ المسألة، في كل من يراقب ويدرس حالة (الشيعية السياسية والثقافية)، تقف عند (تنقيح المناط)[2] لإزالة سوء الفهم وإبعاد كل التباس من شأنه أن يشوّه التركيب الاجتماعي والنفسي والديني الذي تقوم عليه الشخصية الشيعية وجماعة الشيعة في لبنان؟

بإيجازٍ شديد، لا بد من القول إنّ التساؤلات والملاحظات التي أُثيرت حول لبنانية الشيعة، لا يمكن دركها بمعزل عن الظروف السياسية والاجتماعية والإيديولوجية المتصلة بعمق الوجود الشيعي برمته. ومع ذلك، ليس ثمة مؤشرات وأنباء ذات شأن يمكن أن تؤكد وجود تطلعات للشيعة بعيدة عن تطلعات السواد الأعظم للبنانيين. ولكن جملة من الأمور، كانت بنظرنا، هي السبب وراء جعل الشيعة أقل تمتّعًا بـ: (اللّبنانية) من غيرهم من أبناء الطوائف الأخرى، وهي:

1 ـ مبادرة الاستعمار إلى تقسيم المنطقة العربية [تقسيمات سايكس ـ

---

(1) جريدة النهار اللبنانية، الأحد، 4 شباط، 2006.

(2) تنقيح المناط: إبعاد الأوصاف التي لا دخل لها في الاعتبار عن العلة. (انظر: محمد رواس قلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988، ص148).

بيكو]، ووقوف الشيعة في لبنان حائلاً دون الاعتراف بالحصائل التي أفرزتها سياسته. وفيما كان الاستعمار الفرنسي على وجه الخصوص، يشجع على الانفصال الطائفي وبناء أقليات عرقية ودينية، تمسّك الشيعة بداية بوحدة الإمبراطورية العثمانية أرضًا ومجالاً، وطالبوا بالبقاء في المدى العربي. وبعد أن اتجهت الأوضاع إلى هيمنة الأشكال الانفصالية، كان موقف الشيعة مع الارتباط بالامتداد الإقليمي السوري.

2 ـ تعرض الشيعة إلى تهميش منهجي من قبل الاستعمار الفرنسي للبنان نتيجة عدم انخراطهم في مشروعه التقسيمي. وتُعُوطِيَ معهم بلامبالاة، واعتُبروا أقل شأنًا من غيرهم على صعيد الوعي الجماعي وفي مستوى متدنٍّ من حيث الكفاءة السياسية ما انعكس بشكلٍ لافت على قوة تمثيلهم في الحياة السياسية والعامة.

3 ـ رعى الانتداب الفرنسي بناء لبنان الحديث على تسوية بين السنة والموارنة. وقد كرست هذه التسوية الفوارق والامتيازات بين اللّبنانيين، وعُزل الشيعة من المعادلة اللّبنانية وأُقصُوا من الوظائف والمناصب الأساس في الدولة، وحُرموا من مشاريع التنمية، رغم تسارع الطفرة والتغير والثورة العمرانية على الواقع اللّبناني. والحقيقة أنّ انفصام الشيعة عن الدولة لم يكن ناجمًا من انقطاع الشيعة وانكفائهم عنها، بقدر ما كان ناتجًا عن سياسات الدولة التي تخلّت عن مسؤولياتها اتجاه الشيعة ومناطقهم، وهي التي عملت لهذه القطيعة واضطرتهم للاعتماد على أنفسهم في بناء مجتمعهم الخاص وفقًا لسيروة وجودهم واستمراريتهم وموجباتهما.

4 ـ إنّ المصالح الطائفية ومصالح الطبقة الحاكمة التي كانت تخضع (لحماية خارجية)، لم تكن تفسح بالمجال لأي معارضة تقوم على المطالبة بتغيير قواعد التأسيس الوطني، أو تُفكك عرى الامتيازات القائمة وتفترض تبدّلات في طبيعة الحكم، من شأنها أن توفّر فرصة جدّية أمام الشيعة للاندراج في النظام السياسي اللّبناني على نحو مساوٍ مع بقية الطوائف. هذا الموقف السلبي من قبل الطبقة الحاكمة، أفضى إلى تنامي الاحتجاجات الجماهيرية المطالبة بحقها بالمشاركة في صنع القرار السياسي، وأدّى كذلك إلى تزايد حالات السخط على النظام الاقتصادي الاجتماعي القائم. ومن مفارقات هذا الوضع أنّ مشاعر الغبن والمظلومية أفرزت حركة وعي في مقاربة القضايا الاجتماعية والإصلاحية. لكنّها في المقابل تحوّلت، من جهة السلطة وبعض الطوائف، إلى شكلٍ من أشكال العدوانية والتشكيك الذي لامس حدود نفي الهوية الوطنية عن الشيعة، واعتبارهم أتباعًا للخارج.

5 ـ موقف الشيعة المساند للقضايا العربية، ودعمهم المطلق للقضية الفلسطينية، ووقوفهم إلى جانب الفلسطينيين في نضالهم لتحرير أرضهم من الاحتلال الإسرائيلي، أعطى انطباعًا إشكاليًا من كون الشيعة في لبنان حلقة من حلقات الخارج. وهو أمر تراه بعض الطوائف والزعامات غير قابل للاحتمال ولا يمكن للسلطة اللّبنانية تسويغه. وقد رأت النخبة الحاكمة أنّ تعاطف الشيعة مع الفلسطينيين جرّدهم من ورقة التوت الأخيرة، وجعلهم في موقع الأداة للفلسطينيين ولآخرين من دول المنطقة، ينفذون سياسة لا تتوافق والسيادة اللّبنانية.

مضافًا إلى ما سقناه، فإنّ الشكوك المثارة حول لبنانية الشيعة تنطلق هي الأخرى من اعتبارين أساسين: من نظرة تستند في تقييمها إلى دونية الذات (الشيعية) ثقافيًا واجتماعيًا، وفوقية الذات المسيحية (المارونية) تحديدًا المتعززة بالفردانية الحضارية! . وهذه الأمور مجتمعة لعبت دورًا في تظهير صورة سلبية خطيرة في أبعادها وتأثيراتها، جعلت انتماء الشيعة إلى الكيان اللّبناني يصطدم بمجموعة كبيرة من العراقيل، وحتى إنّها أدّت إلى إعاقة الجهود في مسيرة تأمين شروط انتقال طبيعية للشيعة إلى واحة (اللّبنانية) وفق دفتر الشروط الموضوع من قبل (أوصيائها) المخلصين! .

إزاء علاقات ضمن هذا الخط، والمنظور القائم على جملة من الاتهامات والادعاءات، قابل الشيعة، الذين كان عليهم أن يتحمّلوا واقعًا في غاية التعقيد، ما لحق بهم من أذًى مادي ومعنوي، بالمبالغة والاجتهاد في إبراز عمق انتمائهم للوطن اللّبناني من خلال كثيرٍ من الفعاليات والأنشطة والمشاركات الوطنية. ولا شك في أنّ الجهد الذي بذله الإمام موسى الصدر يعدُّ الأساس في هذا السبيل إذ أخرج الشيعة من حيز الهامشية إلى حيز الوجود والحضور والفاعلية، ودفع بطائفته إلى عمق الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية اللّبنانية.

وعلى الرغم من الصعوبات التي اعترضت مسيرة الصدر، إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من مواصلة حركته لتحقيق الأهداف التالية:

أ - تأكيد هوية الشيعة الوطنية، وانتمائهم الطبيعي إلى لبنان كيانًا وأرضًا وشعبًا.

ب - تأكيد حق اللّبنانيين الشيعة في المشاركة المتساوية مع بقية الطوائف اللّبنانية في الحقوق والواجبات الوطنية.

ج ـ طمأنة اللّبنانيين إلى كون الشيعة متمسكين باستقلال لبنان وسيادته وأمن أراضيه، وأنّ إيمانهم بالقضية الفلسطينية وبالمصير العربي لن يكون على حساب الولاء للبنان والتزامهم الحفاظ على الثوابت والمبادئ التي اجتمع عليها اللّبنانيون.

نعم، لقد حاول الصدر احتواء النظرة النمطية السلبية تجاه الشيعة، وسعى ليصحح ما أفسدته السياسة وشوفينيّة بعض اللّبنانيين في الفكر والممارسة، عبر دعوته الشيعة للمزيد من الانخراط في الحياة العامة في كل أبعادها ومستوياتها، حتى لا يبقوا يتمثلون في إطار جماعة هامشية. بل، أن يضحوا حركة جماهيرية واسعة، يؤلفون طليعة اللّبنانيين في الدفاع عن أرض الوطن وسيادته واستقلاله. ولكن واحدة من الإشكاليات، التي كانت تعترض حركة الصدر في هذا المنحى، كانت كامنة في الفروق المصطنعة التي يقيمها بعضٌ بين اللّبنانيين بتعسف خطير، وفي سعي متعمد لخداع المواطنين وتضليلهم، بين وطني وغير وطني، وبين سيادي وغير سيادي، واستقلالي وغير استقلالي... الخ. من دون أن تخضع كل هذه المسمّيات إلى تعريفات واضحة. وعلى كل حال، لم يكن وجود الشيعة، كحقيقة مادّية وتاريخية واجتماعية ودينية، بالأمر الذي يجعل الصدر يضعف في ثقته وقناعاته ويفقد الدافعية لتبرير جدارتهم واستحقاقهم أهلية البقاء والاستمرار والانتشار، إذ يقول: «إنّ الشيعة كانت منذ أن كان لبنان، وإنّ الشيعة كانت من لبنان منذ أن كان، عمّرت سهوله كما عمّرت الجبال، وعصمت جنوبه كما شرقه والشمال. عاشت معه في السراء والضراء، فسقت تراب لبنان من دم، كما رفعت في سمائه ألوية مجد. شارك الشيعة في اخضرار لبنان فلم يعتد الجمال، وقادت ثوراته فلم تعتد السيوف. إنّ هذه الصفات البهيّة من تاريخ الشيعة

في لبنان جعلت ميثاقًا عميقًا وأبديًا بينهم وبين لبنان لا يتنازلون عنه ولا يتنازل هو عنهم»[1]. وفي مقابلة مع مجلة (La Revue du Liban) يؤكد الصدر أنّ كرامة الشيعة تتصل بسيادة لبنان واستقلاله وأمنه: «إنّ الشيعة متمسكون بوطنهم لبنان، بكل قواهم وإمكانياتهم، وهم يعتبرون أنّ استقلال لبنان وسيادته وأمن أراضيه أمر يعنيهم بصورة خاصة وأنّه بدون هذه الاعتبارات الثلاثة ليس لهم أي كرامة»[2]. هذا الكلام من الصدر جاء واضحًا ومحددًا بغير إيحاءات تريد أن تواري وراءها شيئًا ما يستدعيه فعل المصلحة والضرورة والظرف. وعندما جاءت اللّحظة لكي يعبّر الشيعة عن حقيقة مواقفهم وأحاسيسهم تجاه الوطن والهوية والانتماء، عبّروا عن ذلك بوجدانهم وحقيقة إيمانهم وصدقهم وحبهم وما يقتضيه منهم سلوكهم الرسالي والديني. والنتيجة أنّ الصدر واحد من العمالقة الذين جسّدوا فكرة الوطنية الشيعية اللّبنانية المستقلة بصفاء وشفافية ووضوح، بيّن مشددًا أنّ الشيعة «لا ولن يتجهوا خارج الحدود ولا كيانَ ولا عزٍّ لهم إلّا في هذا الوطن»[3]. إلّا أنه، وعلى الرغم من هذا البيان الصريح، لم يتنبه الحكّام والمتنفذون في ذلك الوقت لهذا التطور الفكري الذي طرأ على العقل الشيعي، ولم يبدوا حماسة لتخطي الماضي وفتح صفحة جديدة مع الشيعة تتجاوز الحساسيات المحلية والرؤى المختلفة حول بعض القضايا الإقليمية لا سيما منها قضية الصراع العربي الإسرائيلي. وخصوصًا أنّ بعض الأحزاب اللّبنانية وبعض زعمائها الكبار، وجدوا، كما أسلفنا، في تعاطف الشيعة مع القضية

---

(1) موسى الصدر: **الرجل، الموقف، القضية**، مصدر سابق، ص153.

(2) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، ج1، مصدر سابق، ص103.

(3) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج3، ص222.

الفلسطينية ووقوفهم إلى جانب الفلسطينيين في حقهم لاسترجاع أرضهم عبر العمل المقاوم المسلح انطلاقًا من لبنان، وجدوا مؤشرًا سلبيًا على عدم جدّية الشيعة في ما يدّعون. في وقت كان الصدر حريصًا على توّحد الجميع حول أفكاره في ما يخص القضية الفلسطينية، وإثبات عدم وجود تناقض بين أن يكون الإنسان لبنانيًا وبين أن يكون ناصرًا لإخوته الفلسطينيين. وكان هدفه في الحقيقة جعل اللّبنانيين يدركون مسؤولياتهم العربية والقومية تجاه الفلسطينيين، وبالتالي وعي المخاطر التي يشكلها العدو الإسرائيلي على وجود لبنان وهويته؛ إذ يشير في هذا السياق إلى التزام الشيعة بالقضية وإيمانهم الذي لا محيد عنه: «إنهم [الشيعة] لبنانيون بإخلاص ووفاء عميقين، يؤمنون بالمصير العربي المشترك ويعتبرون أن المشكلة الأولى لهم مشكلة المطامع الصهيونية»[1]. وعلى الرغم من كل شيء إلّا أنّ فئة من اللّبنانيين ظلّت تنافح أفكار الصدر ولا تجد الانتماء مرتبطًا بأحكام الجغرافيا والتاريخ والأمن والمصالح المشتركة، بل محكومًا باستحسانات ومقاييس هي من لزوم المنطق الطائفي حصرًا. وقد كتب الأب يواكيم مبارك مقالاً في جريدة النهار تحت عنوان: (حركة الإمام موسى الصدر بين الشيعية واللّبنانية) يدافع فيه عن الصدر وعن انتماء الشيعة إلى الوطن، مخالفًا بذلك كثيرًا من التوجهات في الضفة المقابلة. يقول في بعض مقاطعه: «اعتقادي الشخصي أن شيعية الصدر وحركته لا تحتاجان إلى نكران أو إلى تبرير. فعلاوة على أنها لا تضن بوطنية الصدر وشمول حركته، أحسب هذه الشيعية ضمانًا كبيرًا للأصالة وربطًا في عمق التاريخ بأعماق العالم

---

(1) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، ج1، مصدر سابق، ص71.

العربي»[1]. يضيف «إن هنالك فارقًا مهمّا بين اللّبنانية واللبننة، فجدلية اللّبنانية تقضي عليها أحيانًا وتبيدها في مزالق اللبننة، وهي حصر كل أمر خطير ينبع من لبنان في إطار ضيق يؤول من تفاعله مع البيئة المجاورة وشؤونها المصيرية، بل يعزل لبنان في آخر المطاف عن المصير المشترك هذا»[2]. ويتابع «إن تفاؤلنا في مستقبل لبنان بوساطة الحركة الشيعية الصيغة يتوحد بتفاؤلنا في مصير الشرق العربي بمعاناة فلسطين. فالحركة والمعاناة هاتان تربطاننا جميعًا بالنضال العالمي الذي نتحسسه في صفوف المناضلين من الجهتين. فإنْ صحَّ القول إنّ الثورة الفلسطينية هي في عالمنا أظهر الأعمال التحررية في سبيل الشعوب المحرومة من حقوقها السياسية، كانت الحركة الشيعية المتصلة بها وبنا عضويًا، أظهر الأعمال التحررية في سبيل الفئات المحرومة من حقوقها الاجتماعية»[3].

سادسًا: المعايير الشيعية في تحديد الهوية الوطنية

لقد أوضحنا في ما تقدم بعض الجوانب المرتبطة بإشكالية الهوية، والجدل المحتدم بين مختلف الأطراف على الساحة اللّبنانية في تحديد المراد منها. ومأزقية الاستقطاب التي أثرت على تركيبة المجتمع اللّبناني وتعدّديته من الناحيتين الثقافية والطائفية. كما وأشرنا إلى السياقات والظروف التاريخية التي أدّت إلى انفجارات سياسية وأخلاقية وإلى أزمة شملت الكيان وجودًا ومصيرًا. وانفتحت على جدليات كلامية مشدودة إلى ذلك الواقع العقيم المتيبّس المحصور وراء سياج دوغمائي مغلق،

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج4، ص378.
(2) المصدر نفسه، ص380.
(3) المصدر نفسه، ص382.

بعد أن عجز ناسه من الانخراط في متن المستقبل بانفتاح وتطلّع خارج الحصن الطائفي. وهم (أي الناس) قد لازموا الخيبة واستطابوها ولو كان ذلك بالدوس على كل الخصائص الحضارية التي يتمتع بها لبنان، ولو كان ذلك أيضًا عن طريق الاستدارة إلى الذهنيّة المفرّقة التي سمحت للعنف أن يكون له مساحة كافية على أرض الوطن.

وفي أجواء المأزق الكياني والوجودي، وفي ظل غياب رؤية لبنانية جامعة، تُمثّل مرجعية قانونية يهتدي إليها اللّبنانيون في تحديد مضمونٍ للهوية اللّبنانية يُكَرَس في مدارج التنظيم القانوني ويلتزم به كل اللّبنانيين على حدٍّ سواء، انبرى الصدر عبر مؤسسة المجلس الشيعي لتولّي هذه المهمة، إذ قدّم وثيقة تقدّمية تخطت كثيرًا من الوقائع التاريخية والمعطيات السياسية التي مرّت بها الطائفة الشيعية، وقفز من خلالها على التصورات والرؤى التي تمخضت عنها (عبقريات) الآباء المؤسسين للقومية اللّبنانية.

أما الخطوط العريضة لهذه الوثيقة فهي:

1 ـ لبنان واحد موحد.

2 ـ لبنان وطن نهائي بحدوده الحاضرة سيدًا حرّا مستقلاً.

3 ـ لبنان عربي في محيطه وواقعه ومصيره، يلتزم التزامًا كليًا بالقضايا العربية المصيرية وفي طليعتها قضية فلسطين.

4 ـ لبنان منفتح على العالم بأسره، يلتزم بقضية الإنسان لأنّها من صلب رسالته الحضارية.

5 ـ لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية، تقوم على احترام الحريات العامة، وفي طليعتها حرية الرأي والمعتقد، وعلى مبدإ فصل السلطات، وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين في نظام اقتصادي حرّ مبرمج، ووفق تخطيط علمي إنمائي شامل لمختلف الطاقات والاحتياجات والنشاطات في جميع المضامير، بلد الكرامة الإنسانية والطموح الحضاري[1].

إنّ نتائج الوثيقة الصادرة بتاريخ: 11/ 5/ 1977 عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى هي ذات أهمية بالغة، وأبعد من أن نستطيع أن نفيها حقها من الدرس والبحث في هذه الدراسة. ولكننا سوف نسجّل بعض الملاحظات والتعليقات التي نراها ضرورية.

أ ـ لأول مرة منذ نشوء الكيان اللّبناني، يكون للطائفة الشيعية هذا الدور البارز بالتدخل والمشاركة في تقديم الأطروحات الفكرية والسياسية والقيمية المرتبطة بالكيان اللّبناني، ويكون لها هذا الحق في بناء التصورات وإطلاق المواقف من القضايا الجوهرية التي تمسّ، بمفرداتها وتجلّياتها، جميع اللّبنانيين دون استثناء.

ب ـ نظرت الوثيقة إلى مصالح الجماعات اللّبنانية وتنوعها واختلافها في إطار مقاربتها الأمنية لقيام وطن واحد موحد. وكان واضحًا من خلال الوثيقة أنّ الوطن الواحد الموحد

(1) المصدر نفسه، ج8، ص286 ـ 287.

يستند في تمظهره وتبلوره إلى محامل كثيرة ومتشعبة تطلّ على المعرفة التاريخية والعقلانية والخطاب الإيماني، وعلى آفاق العمل السياسي، وتدعو إلى إزالة التناقضات العميقة بين الوحدات الطائفية ونشر الثقافة التعددية التسامحية التصالحية المتناسبة مع رسالة لبنان الحضارية.

ج ـ الوثيقة كانت معنية بتناول شكل الدولة وتركيبها ووظيفتها على مستوى العلاقات الداخلية وعلى مستوى العلاقات الخارجية مع المحيط وقضاياه، ومع العالم وحركته وتحولاته.

د ـ تطرح الوثيقة بناء معادلة بين الحقوق الطبيعية للإنسان والقانون، بين الحقوق الاجتماعية والاقتصاد الحر، بين فكرة الدولة القانونية المدنية والتنمية الإنسانية الشاملة، بشكل لا يؤدي إلى اختلال التوازن بين الحقوق والحريات، وبين مصلحة الشعب والدولة الديمقراطية[1].

سابعًا: قلق الأقليّات، في خطاب الخوف والتعايش السلبي

إذا كانت السماء قد منحت الإنسان في المنطقة العربية أبعادًا وخصائص حضارية ودينية متنوعة يمكن وضعها في خانة الإيجابية والقيمة والميزة، متجسدةً بشكل خاص بحيويات الأقليات وديناميتها التي أغنت الاجتماع الإنساني والوجود البشري بتجارب عظيمة وخالدة. غير أن المشكلة في ذلك قد تظهر من زاوية أخرى حين نكتشف آليات عمل هذه الأقليات وانخراطها في منظومات العنف، وحين تتشابك

(1) المصدر نفسه، ص286 ـ 294.

الشرائع السماوية مع الشرائع الاجتماعية الوضعية على أرض واحدة. لا ريب في أنّ الحديث عن الأقليات يرتبط بمستويات الوجود الصراعي كمعطًى ثابت ووضع مقيم ومتواتر في هذه المنطقة. وعلى هذا الأساس تشكل البنى الاجتماعية والدينية المعقدة، مضافًا إلى آليات الفكر الاستعماري التي كثيرًا ما صاغت أولوياتها على وقع الاضطرابات والنزاعات الدامية بين الأقليات ذاتها (مسألة الأقليات في الشرق نموذجًا)، صورة عن خريطة المنطقة التي يضيع فيها الاستقرار والأمن والآمان الداخلي، ما يجعل الواقع الاجتماعي للأقليّات مأخوذًا على الدوام بمشاعر التوجس والخوف على الوجود والمصير، نتيجة تعرض هذه الأقليات لضغط الإكراهات السياسية والدينية والنفسية التي تتصاعد مع تزايد حالات الذهان عند الأكثريات الحاكمة.

أما في لبنان البلد الذي «تقتله عقدة الانتماء إلى أقلية» بحسب جورج قرم[1]، فإنّه في الغالب يعيش في هذيان تأجيجي لتشكيلاته الطائفية، واستنفار مبالغ فيه للعصبيات التي يتعذر التنبؤ بطريقة ضبطها. ويعدّ هذا السلوك الجماعي منها، جزءًا أساسًا من عدّة الدفاع ووسائل الوقاية الذاتية للأقليات من أي مخاطر تتهددها. ومن المعلوم في هذا السبيل، أنّ المسيحيين في لبنان هم الأقلية الأكثر انشغالاً بهويتهم وعلاقاتهم ومسار وجودهم الديني والتاريخي في ظل اتجاهات عرقية وقومية مرتبكة ومتنافرة ومنقطعة بعضها عن بعضها الآخر، عكست حالة من التطرف والغلو على المنطقة العربية وعلى لبنان بشكل خاص منذ ما

---

(1) جورج قرم، **انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق**، مصدر سابق، ص314.

يقرب من أربعمئة سنة[1]، واستمر تعرّض الواقعين السياسي والاجتماعي لانهيارات وتمزّقات لامست الخطوط الحمر في كثير من المراحل والمحطات.

هنا يجب التوقف عند إشكاليتين رئيستين:

الإشكالية الأولى: تتمثل بخوف الأقلية المسيحية اللّبنانية من طغيان الأغلبية الإسلامية العربية. وهو تخوّف مشروع بحدّ نفسه. ولكن كأغلب الأقليات التي تسعى للحفاظ على وجودها أو إثبات شرعيتها الوطنية تواجه عقدة حذرها المفرط وتأرجحها بين منحيين، فهي إما تتخلف وتتوانى عن تحقيق شروط تكيّفها مع المحيط فتبقى في عزلة وغربة، وإمّا تحاول أن تفرض على المحيط الاستجابة لكبريائها وجموحها ولو أدى ذلك إلى حروب وقلاقل وفوضى. وقد جنحت الأقلية المسيحية في لبنان بحجة الخوف من الأكثرية العددية للمسلمين إلى التسلط والاستئثار والاستيلاء على الدولة والسعي لطبع الهوية اللّبنانية بطابع مسيحي، من دون أن تهاب من وراء ذلك حربًا أهلية تؤدي إلى التقسيم[2]. وقد حملت الجبهة اللّبنانية مشروعًا يُفضي إلى جعل بقية الأقليات اللّبنانية (الطوائف) محكومة لهواجس المسيحيين ولتطلعات المتشددين من أحزابهم وقادتهم. ومع دخول الفلسطينيين إلى لبنان أفاد المتشددون المسيحيون من هذا العامل في محاولة منهم لإحداث تحوّل جذري في طبيعة النظام اللّبناني. وجاء شعار «تخليص لبنان من

---

(1) جوزيف أبو خليل، **قصة الموارنة في الحرب**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط3، 1990، ص15.

(2) محسن إبراهيم، **الحرب الأهلية اللبنانية وأزمة الوضع العربي**، مصدر سابق، ص13.

الغرباء»[1]، ليُشكل هو الآخر، دافعًا قويًا لتحريك المشاعر العاطفية والمعاناة الذاتية للمسيحيين في سبيل تجاوز الواقع القائم، والانتقال نحو الغيتو الأقلّوي المنشود. وأيًا تكن القوى التي سلكت هذا المسار فإنّها لم تستطع توفير ضمانة كاملة لتحقيق مشروعها، ولا وجدت بتعبئة الجمهور وتحريضه طائفيًا واستعمال القوة إمكانية متاحة لقيام حكم فيدرالي منفصل؛ لأنّ استعمال القوة من طرف سيُقابل باستعمال القوة من طرف آخر. فكان لا بدّ من البحث عن أشكال أخرى للعيش، رأى بعض العقل المسيحي أن لا مفر من اللّجوء إليها.

الإشكالية الثانية: تتمثل في طبيعة لبنان الذي تبانى اللّبنانيون على إنشائه، وفيه كل مقومات الخصوصية الثقافية والتميّز الحضاري والتعدد الديني والحريات وغير ذلك من صفات وروائع. وهو على هذا النحو من التشكّل، يكون على النقيض تمامًا من أي فكرة تراود بعضًا رغبة في بناء دولة أو دول دينية فيه؛ لأنّ من شأن ذلك افتراض إعادة الخلق والتشكيل للكيان اللّبناني وفق منطلقات مغايرة عن التي قام عليها، ما يعني عمليًا زوال لبنان ونشوء كيان أو كيانات أخرى على أنقاضه.

في هذا المنظور والسيناريو المخيف ستشعر كل أقلية أنها منكشفة للعوارض والأمراض الآتية من الداخل والخارج، ومسوّرة ضمن نطاق جغرافي ضيّق تبحث عن مجال حيوي فلا تجده. وحتى تستطيع الدفاع عن أرضها ودولتها، لا بدّ من (حاميات) عظمى وكبرى للبقاء والاستمرار، وسيكون هذا الأمر حدثًا غير عادي ينطوي على كثيرٍ من المخاطر والأضرار. وقد تنبّه بيار الجميل، أحد أبرز أركان الجبهة

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

اللّبنانية المسيحية، من الإقدام على أي إجراء يمس جوهر الصيغة اللّبنانية، حتى ولو كانت توجد رغبات مسيحية جامحة تضغط باتجاه نوع من الاستقلالية أو الكيانية الخاصة. وذلك بقوله: «. . . الدولة الدينية التيوقراطية هي النقيض للحرية، فقد كان من الطبيعي أن يرفضوا [المسيحيون] حلًّا لمشكلتهم كان هو نفسه سببها. . . ثم لأنّهم أرادوا ألّا يكونوا غرباء عن العالم العربي كما كانت إسرائيل ولا تزال غريبة. . .»[1].

ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني أنّ بعض العقل المسيحي أيضًا يخاف من دمار صيغة لبنان المتميزة والفريدة في المنطقة العربية، والتي كانت بنفسها سببًا في تمظهر الوجود المسيحي وتمتع الطائفة المسيحية بتقدمية وأسبقية على غيرها من الطوائف اللّبنانية. ويعني أيضًا أنّه يخاف، من عزلة وغربة عن العالم العربي الذي أعطى المسيحيين مجدًا غنيًا بدلالاته الإنسانية والدينية والسياسية. من هنا، كان يسعى لكي ينأى بالمسيحيين من الانزلاق إلى أماكن خطيرة يمكنها الإجهاز على ما تبقّى من وجود مسيحي في الشرق. نعم، إنّ حرية التفكير وحرية إطلاق المواقف السياسية وحرية أن يعبّر أي فرد مسيحي بصوت عالٍ عن موقف طائفي لا يعني بالضرورة، عند بعض العقل هذا، الذهاب بعيدًا عن الصواب والانحراف في تقدير المصلحة العامة للمسيحيين في لبنان. ومهما حصل من انشقاقات وخلافات بين المسيحيين فذلك لا يسوغ أبدًا نزعات الانكماش والانفصال وتغلّب العقليات الحامية التي تريد التمسك «بطائفيتها خشية أن تذوب في خضم الأكثرية أو أن تقع تحت ضغطها

---

(1) جوزيف أبو خليل، **قصة الموارنة في الحرب**، مصدر سابق، ص15.

وتحرم حقوقها في المساواة والعدالة التي تفترضها المواطنة الصحيحة»[1].

وبإزاء ذلك أضافت إسرائيل بُعدًا من أبعاد التعقيد في المنطقة العربية المنقسمة دولها أقطارًا، والمنفصلة بعضها عن بعضها الآخر سياسيًا واقتصاديًا، خصوصًا أن انطلاقتها معروفة، ومنشؤها يعود في الأساس إلى حركة عرقية ودينية ومصلحتها قائمة في تقوية الكيانات الطائفية والعرقية المتنافرة في المنطقة، وفي فرض موزاييك من الدول على شاكلة النموذج الإسرائيلي[2]. ولا يخفى أنّ إسرائيل سعت إلى تكريس التفاوت العرقي والديني وترسيخه بكل مستوياته، واستفادت من سياسة التجزئة التي مارسها الاستعمار القديم والجديد، رافعةً شعار حق الأقليات بتكوين الأوطان والدول وتأسيسها، ليكون ذلك سلاحًا بيدها تتسلّح به لتؤكد على شرعيتها ووجودها كأقلية تطالب بالتماثل والتساوي مع بقية الأقليات في المنطقة. متخفّية وراء ضباب كثيف من تشابه الأسماء والظروف، ومتلابسة تلابسًا هو غير الحقيقة بين ظاهرها كأقلية بشرية تريد العيش بسلام في ظل ديمقرطية على النمط الغربي، وباطنها كدولة مغتصبة عنصرية إرهابية. في الواقع، إنّ إسرائيل عملت على أن تكون الدولة الأقوى والأشد في المنطقة. وسعت لبسط نفوذها السياسي والعسكري والعلمي في إطار مشروع السيطرة على العالم العربي كله بدعم مباشر من الدول الاستعمارية التي ساعدتها بقوة لتكون القاعدة

---

(1) مجموعة من المؤلفين، **المسيحيون العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص116.

الاستعمارية الكبرى في هذه البقعة الاستراتيجية الهامة. وانطلاقًا من هذه الرؤية كانت الخطة الإسرائيلية تقتضي أن تكون حامية للأقليات بحسب الصدر الذي اعتبر أنّ «الخطة الإسرائيلية القادمة هي حماية الأقليات»[1].

ولقد جاءت الأحداث الدموية التي انطلقت شرارتها في العام 1975 لتشكّل أفضل فرصة لإسرائيل لتلعب على واقع الانقسام والتشرذم بين الطوائف اللّبنانية، موحية باستعدادها القيام بواجب حماية المسيحيين الذين يتعرضون لاضطهاد الأغلبية الإسلامية! . من هنا، كان على الصدر أن يحذر من حالة الفوضى العارمة في البلاد واستمرار السياسات القائمة على التعبئة الإعلامية والعسكرية. وكان عليه أيضًا أن ينبّه العرب إلى أن لبنان يواجه أزمة عنيفة تهدد وحدته ووحدة العرب في الآن نفسه. وإذا كانت أشباح التقسيم تحوم حول لبنان، فما من عائق أمام هذا الأشباح لكي تتجه إلى كل قطر عربي لتعبث بسلمه الأهلي ووحدته الداخلية. فيقول: «تلوّح إسرائيل بأنها تلعب دور حامية للأقليات في العالم العربي، وبذلك تكشف عن نواياها التي تتجاوز الساحة اللّبنانية إلى العالم العربي بل وجميع منطقة الشرق الأوسط أيضًا. ففي كل بلد أقليات وضمن كل شعب عناصر غير واعية، أو غير مخلصة يمكن للعدو استغلالها، وهذا يعني أن العالم العربي أمام صراع طويل ومرير إذا لم يتدارك الأمر في لبنان؛ إذ سينتقل الخطر بعد تجربته الميدانية إلى كل بلد عربي آخر»[2]. ولا شك في أنّ الإضاءة على التحولات التي شهدتها الساحة اللّبنانية وتداعياتها وامتداداتها على سائر أقطار العالم العربي، بيّن

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج9، ص325.
(2) المصدر نفسه، ص223.

حجم الانكفاء العربي المهول في التعامل مع هذه الأوضاع الخطيرة، في مقابل حضورٍ إسرائيلي تميّز بالمناورات والمراوغة والاقتحام للساحات العربية عبر إثارة البلبلة والاضطرابات عن طريق قوى المعارضة فيها. وهو أمر استدعى من الصدر العمل على بناء جبهة سياسية واسعة بغية الحدّ من أثر السياسات والمخططات الإسرائيلية في تقسيم المنطقة وشرذمتها. وقد أشار في أحد الحوارات الصحفية إلى سعي إسرائيل لتصبح من ضمن نسيج المعارضات في الوطن العربي بقوله: «قد نجد أنفسنا غدًا لنرى إسرائيل قوة سياسية تتفاعل مع المعارضة في كل بلد عربي»[1]، ما يمكّن إسرائيل أن لا تكون أحد الأطراف المؤثرة في سياسات الدول العربية ودول المنطقة فحسب، بل أن تكون الطرف الأقوى سطوة وهيمنة على كل هذه الدول مجتمعة. وبالتالي تصبح هي المرجعية الأولى التي توفر تغطية سياسية لأي حاكم عربي أو مجموعة معارضة. وكحاصلٍ منطقيّ، فإنّ إسرائيل أرادت أن تبلغ الذروة في ميدان مصادرة الإرادة والقرار العربيّين، واختراق المجتمع بمشاريع تُحدث تحولاً وتبدّلاً في السياقات التاريخية والمعطيات الجغرافية للمنطقة بأسرها. وكان المطلوب أن ينخرط الشيعة في لبنان، إلى جانب المسيحيين، بقيادة الجبهة اللّبنانية[2] في هذا المشروع، وأن يلعبوا معًا دور أقلية تتلاقى مصالحها مع مصالح الأقلية الإسرائيلية، وهذا ما لم يستطع الإسرائيليون تحقيقه في ظل وجود الصدر.

وعلى ضوء سياسة الدسائس الغربية والإسرائيلية هذه، رصد الصدر

---

(1) المصدر نفسه، ص225.

(2) المصدر نفسه.

جملة من التطورات المتوقعة ذات الصلة بالقضية الفلسطينية والكيان اللّبناني ووحدة المسلمين:

أولًا : تصفية المقاومة الفلسطينية حيث يصبح بإمكان مخططي السلام الغربي في المنطقة أن يصلوا إلى هدفهم في غياب الفلسطينيين.

ثانيًا : إعداد لبنان ليصبح إسرائيل ثانية.

ثالثًا : إثارة مسألة الأقليات وإعادة الفتنة السنية ـ الشيعية من جديد إلى أقطار العالم الإسلامي[1].

فالصراع الدموي الذي دارت رحاه في مختلف المناطق اللّبنانية، لم يكن فصلاً عابرًا من فصول الأزمة الداخلية، ولكنه كان مرتبطًا بشدّة وقوة بامتدادات خارجية. وغني عن القول، إنّ محاولات حثيثة بُذلت لكي يتخلى الشيعة عن دعم المقاومة الفلسطينية، وأن يتوسلوا الأمان لأنفسهم، للحفاظ على وجودهم ضمن دائرة جغرافية محصّنة تضمن لهم السلامة الذاتية في منطقة تشهد تقلبات جيو ـ سياسية وأمنية خطيرة لا يكون عادة للأقليات فيها قدرة على الصمود والبقاء. وقد جاء الموقف الإسرائيلي الماكر على لسان وزير الدفاع مناحيم بيغن ليعلن عن استعداد إسرائيل (حماية الشيعة في لبنان)[2] في سياق مدروس ومبرمج وفي إطار المخططات الإسرائيلية ضد لبنان والعالم العربي. بيد أنّ الصدر رفض بشدّة هذه المؤامرة الإسرائيلية الجديدة على لبنان[3]، وآثر الكرامة والانسجام مع التاريخ والحق على السلامة المهينة. وفضّل البقاء هو

---

(1) المصدر نفسه، ص224.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

وطائفته تحت مرمى الخطر والضغوط الداخلية والخارجية القاسية وتحمّل المآسي المؤلمة على اختبار مشروعات ربما يظن بعضٌ أنّها قد تأتي بجملة من العوائد للطائفة ولكنّها تقذف بلبنان إلى قلب العواصف الهوجاء. يقول الصدر: «كان المطلوب من الشيعة أن تلعب دور أقلية وأن تقف مع الجبهة اللّبنانية في وجه المقاومة (الفلسطينية)... وأن تُثار مسألة الأقليات وتعود فتنة السنة والشيعة من جديد في أقطار العالم الإسلامي فتضعف وتتشتت الأمة ويصاب المسلمون بنكسة تاريخية...

انطلاقًا من هذه النتائج الخطيرة كان على قيادة الطائفة الشيعية أن تختار السلامة، أو الكرامة والانسجام مع التاريخ والحق ومع مصالح أبنائها المنتشرين في كل مكان، فاختارت الطريق الثاني مبتعدة عن السلامة المهينة وتحملت المآسي حزينة راضية، وكان من الطبيعي أن تعاني ما عانته من ضغوط داخلية وخارجية وضحايا. وقد أحسن محسن إبراهيم حين أكّد أنّ إسرائيل تسعى إلى ترسيخ الإيديولوجيا الطوائفية أو ما اصطلح على تسميتها بـ: (الصهينة) التي هي النقيض للإيديولوجيا الوطنية. والصهينة في قاموسه «لا تعني تحويل اللّبنانيين يهودًا بقدر ما تعني إخضاعهم لإيديولوجيا تختزل كل إشكاليات تاريخ شعوب هذه المنطقة من العالم في إشكالية وحيدة هي إشكالية الأقليات المتجاورة المفترقة... لتنبثق من هذا الاختزال حلول لتطور تلك الشعوب تقوم على حجزه في قوالب المصالح الأقلوية تحت سيطرة تكتلات حاكمة تحرس هذه المصالح وتضبط كل ما يناقضها أو يفيض عنها من مصالح»[1].

---

(1) محسن إبراهيم، **الحرب وتجربة الحركة الوطنية اللبنانية**، بيروت المساء، بيروت، ط1، 1983، ص148.

الفصل الخامس

البحث عن عقد اجتماعي جديد، الصدر بين إرادة الانفتاح والتواصل ومواجهة إسرائيل والتقسيم

أولًا: الإمام خارج سرب المؤسسة الدينية الشيعية

لقد حرص الصدر، وبعيدًا عن سكونية المؤسسة الدينية وتأخرها عن حركة المجتمع والحياة، على إعطاء المسألة القيادية بُعدًا مهمًا في واقع الأمة، خصوصًا بعد أن فقدت القيادات الإسلامية. في مطلع القرن العشرين وحتى منتصفه تقريبًا كثيرًا من فاعليتها المفترضة بانزوائها وإهمالها وخوفها من ملامسة القضايا الجوهرية والمصيرية. وكذلك في تحاشيها الانخراط في دورة الحضارة الإنسانية سواء من خلال توليد الوعي الإسلامي العام، أم من خلال المشاركة المؤثرة في القضايا الأساس التي تعكس حيويّة الإسلام وحضوره الدائم في كل الميادين والمجالات. لم تكن تلك القيادات من خلال أعمالها قادرة على اختراق القلوب. انكبّت على التدريس والتأليف، وفي ترسيخ (القائد المثال) في الكتب فقط، من دون أن يكون له صدى في الواقع. فظلّت الأعمال والأفعال الصادرة عنهم محصورة في الأطر النظرية بعيدة عن الحياة. لا شك في أنّ هذه القيادات أجادت على المستوى النظري والبنائي، ولكنها

لم تستطع أن تترجم أفكارها إلى عزائم وإرادات وسلوك إنساني، بعكس موسى الصدر الذي طرح سؤالاً كبيرًا وجريئًا عندما قال: من هو رجل الدين؟ وما هو دوره وعمله؟

يمكن القول إنّ الصدر منذ البداية رسم خطة وأحكم تدبيرها. التزم الحياة ولكن عن طريق تفكير علمي منهجي. حمل الكتب وما فيها إلى الحياة. كان يريد أن يجسّد المبادىء في أشخاص حقيقيين وفي أعمالٍ ظاهرة، لتخرج الحوزة من الرتابة والمسار المنظوم تاريخيًا. فأظهر براعة في التواصل وديناميكية في الحركة كسر بهما هذه الإقامة الجبرية التي فرضتها القيادات الإسلامية على نفسها مدة ليست قصيرة من الزمن. ولا شك في أنّ مؤهلات الصدر الذاتية وبيئة لبنان الانفتاحية ساعدتاه على بروز تجربته بشكل كبير، ومكنتاه من الانسجام مع خياره الفكري انطلاقًا من فهمه للإسلام ولدور القيادة الإسلامية في بناء منظومة من العلاقات العامة تحمل طابع الشمولية والعالمية، مستندًا بذلك إلى القاعدة القرآنية: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1].

إنّ إدراك الصدر خطورة المسألة القيادية دفعه إلى فكّ حصار الأعراف المهيمنة على عقول بعض علماء الدين ورجالات الحوزة، التي بات واضحًا أنّها أبقت المؤسسة الدينية أسيرة التجارب الخاصة والفاعلية المحدودة؛ إذ لم يكن من المنطق عدم الاعتراف باختلاف الحياة الفكرية والسياسية بين عصر وآخر، ولا كان طبيعيًا أن تستمر طرائق العمل واحدة بحكم الطبع الموروث. بل كان لا بد من التمثّل بكبار العلماء والقادة الذين كانوا أمام كل محنة وأزمة يبدعون على مستوى الفكر والعمل،

(1) سورة المائدة: الآية 2.

وينتصرون لمبادىء الإسلام، ويواجهون قوى المال والفكر والتسلط والغواية، ولو لم يقف معهم إلّا القلة من رجال الدين والناس. كأنّي بالصدر يقول للعلماء والحوزة: هذه صورتنا، وهكذا نتقدم للناس بهذه الواجهة وبهذا الخطاب الذي لم يأخذ طريقه ليستقر في الضمائر والعقول. ومن حق الناس أن يطالبونا، كقيادات علمائية، بصورة ناصعة وبخطاب ثوري لنقتلع الفساد والظلم. فالقائد يجب أن يكون في وسط الناس وليس فقط بين الكتب. لذلك توجه أولاً للبحث عن مكامن العلل وقصور المنهج. لم يكن يحب المجاملة في النقص والعيب والمساومة على الأهداف. وكان يرى أنّ من يُعد نفسه للصعود عليه أن يواجه ويتحمل الأذية والتهمة. وبالفعل عمل في خطٍ تجديدي على مستوى الفكر والحياة العملية معًا. وتحول في حركته الداخلية والخارجية إلى مفارقة نموذجية، حين اندفع بحلمه وجهده وطموحه المتصاعد إلى اختراق الساحات المسوّرة بالعقبات والظروف السياسية والأمنية، عاملاً على إزالة الأفكار المسبقة عن الجماعة الشيعية والزعامات الروحية التي لأسباب متعددة ومعطيات نفسية وتاريخية واجتماعية خاصة تلجأ إلى أساليب غير ثورية. وكان بعمله هذا يتجاوز ظروف بيئته الدينية والسياسية وضغوطها واسقاطاتها ورقابتها الصارمة.

ولا ريب في أنّ الأداء التفاعلي للصدر أخرج بعض الأطر الدينية عن صوابها وأثار موجة سخط عارمة سببها توهم أنّ من شأن هذا السلوك أن يتطور باتجاه التخلي عن ثوابت أساس في المذهب، ولكن مع الوقت بدأت تتلاشى هذه الملابسات خصوصًا بعد اتضاح حجم الآثار والدلالات السياسية والثقافية والإعلامية لأداء الصدر الميداني. هذا ولا

تخلو حركة الصدر عن مسكونيّة تنمّ عن حرص شديد من قبله على تفهم هواجس الآخرين واحترامها، فيرى نفسه معنيًا بالانفتاح على كل الأطر والتشكيلات والفعاليات التي لا تدخل في دائرة العداء المباشر والعلني. وأعطى ذاته مقدارًا واسعًا من المرونة للفعل السياسي وممارسة الأنشطة الفكرية المنوّعة، مالئًا بها الفراغات في الواقع الإسلامي، وما يتصل بالحاجات الفعلية لدور الإسلاميين في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، الأمر الذي راكم وبسرعة مذهلة ما يمكن اعتباره أساسًا متينًا لمستقبل من المتغيرات. تركزت على ركيزتين، الفكر الأصيل والسلوك الأصيل. وهذا ما سنأتي على ذكره في الأوراق الآتية. وعلى أي حال فإن الصدر لم ينتظر من يبني لمجتمعه وطائفته الجسر ليعبر به إلى الضفة الأخرى، بل بناه بنفسه وتعهّد بضم أعواد الطائفة والوطن بعضها إلى بعضٍ لتكون قوية. وعلى الرغم من أنّ الصدر لم يضع في حسبانه أن يشهد كل التطورات النفسية والثقافية في طائفته من بدايتها حتى نهايتها، إلّا أنّ الطائفة نفسها ستعيش على إنجازات هذا السلوك الذي أحدثه الصدر في النسق المجتمعي الشيعي ونظام مفاهيمه وقيمه. ومن جانب آخر فإنّ نماذجه الحركية في العمل السياسي والفكري في ساحات العالم الإسلامي والعربي برهنت على قدرٍ عالٍ من البراعة في أساليب التحريك والجذب وآليات التعاطي مع النخب الفكرية والقيادات السياسية والكتل البشرية. في وقت كان الحديث يملأ العالمين العربي والإسلامي حول ضرورة بناء قوى اجتماعية قادرة على إحداث تغييرات جوهرية تتجلى في حقائق مادية وحضارية.

على ضوء ما تقدم، تكشف نصوص الصدر التي سنوردها تباعًا عن

لغة تنويرية وفهم إيماني كوني يسعى إلى تحرير الوعي الديني والاجتماعي من التعّصبات والتحزّبات والتصنيفات والتقسيمات المؤدّية إلى شلل الإنسان وانحداره إلى مهاوي الجهل والظلم.

يقول الصدر: «. . . التفاعل بين فرد وفرد، وبين إقليم وإقليم، وبين فئة وفئة، وبين طائفة وطائفة، وبين حزب وحزب، هذا التفاوت وهذا التفاعل هو سرّ تكوين المجتمع. وكل ما يعوق دون هذا الأخذ والعطاء ودون هذا التبادل في الكفاءات والصلاحيات والإمكانيات فهو قضاء ومرض في المجتمع. فإذا كنت أنا أرفض التعاون مع مَنْ غير طائفتي، أو أشكّ فيه أو أشكّ في وطنيته أو لا أثق فيه، أو أضعف المبادلة بيني وبينه، فالطائفية أصبحت تقلل من التفاعل، وبالتالي تؤدي إلى ضعف في المجتمع، وتصبح حينئذٍ مرضًا في المجتمع، وهكذا أيضًا الحزبية والإقليمية»[1].

وإنّنا أمام هذا النص، لا نحتاج إلى كثير جهد لنفهم فكرة الصدر عن التفاعل بين الأفراد والجماعات والأقاليم وما ينتج عن العلاقات المتفاعلة من دلائل ومعانٍ جديدة وتطلعات مبتغاة. وحين يؤكّد أنّ سرّ تكوين المجتمع منغرس في أُس أعماق التفاعل هذا، وما يفيده من تفتيق الأنويات المنعزلة وتفكيك المفاهيم المتحصّنة وراء حجب الوهم وجدران الخوف. وهذا النص أيضًا يُرينا بوجه من الوجوه مدى ارتباط الصدر بالواقع ومدى تمكّنه من معرفة أسباب الخلل في العلاقات الإنسانية. وهو بكلامه الآنف، لا يُصوّر المعطيات الحسيّة فحسب، بل يرسم للناس طريق الحل، وهدفه من وراء ذلك أن يقدم رؤيا عن

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص231.

المجتمع الإنساني الحر الخالي من الاستغلال والتصنيفات والاستلاب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. بطبيعة الحال، إنّ الصدر أراد الانتقال باللّبنانيين في العلاقات والمعاملات من الحالة الغريزية إلى الحالة الإنسانية. وذلك لا يكون عنده إلّا بغاية وقصد وتوجيه تربوي وأخلاقي ووطني صادق. ولهذا كانت تحركاته منذ مجيئه إلى لبنان تحمل مشاعر إنسانية ومغزى تربوي يتميز بالتسامي والمنطق. فراح يجوب الأندية والمدارس والمعاهد والجامعات والمساجد والكنائس ومقارّ الحركات الشبابية والرياضية والكشفية ودور الفن والأدب ويحضر المناسبات الاجتماعية ويشارك في القداديس والموالد الدينية[1]، وما ذلك إلّا كما يقول «إنّ أساس الوجود قائم على اللّقاء»[2]. بهذا المعنى يعبّر الصدر عن نوع من العلاقة والارتباط التكويني بين اللّقاء ووجود الإنسان، ويلاحظ نوعًا من الرغبات والاحتياجات الإنسانية الفطرية غير القابلة للإسقاط، لأنّ بها ومن خلالها يتحقق وجود الإنسان الاجتماعي، والإعراض عنها سوف يؤدي إلى موت الإنسان في عزلته القاتلة. أضف إلى ذلك أنّ مسألة اللّقاء عند الصدر هي مسألة لها أبعاد حقوقية، فالدولة مثلاً لا يمكن أن تُمنح هوية مستقلة وخاصة إلّا من خلال ما يسبغه اللّقاء والحوار بين أفراد المجتمع من وضع حقوقي لها، ولبنان الذي جعله عيّنة في حقل تجاربه، ينطلق منه لمعالجة الظواهر القائمة والأطروحات الأكثر تعقيدًا في مجال الفكر والسياسة والاجتماع. فيراه «لا يحيا ولا يستمر إلّا باللّقاء وبالحوار بين الجميع، وإن أردنا [يتابع الصدر] أن

(1) نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، مصدر سابق، ص83 ـ 90.

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص463.

يستمر إلى الأبد فما علينا إلّا أن نؤمن بالحوار واللّقاء في ما بيننا وبين الآخرين»[1].

ثانيًا: النـدوة اللّبنانيـة
عقد اجتماعي وسياسي في إطار صيغة التعايش

إنّ واحدة من الانعطافات المهمة في حياة الصدر هي ارتقاؤه منبر الندوة اللّبنانية التي أسسها ميشال أسمر عام 1946. في الحقيقة، تعتبر الندوة من أعرق المنابر في المشرق العربي وأهمها. وتأسيسها كان نبأً عظيمًا على الساحة الثقافية اللّبنانية على وجه الخصوص؛ إذ تميزت بأنها حملت همّ الماضي والحاضر والمستقبل تأويلاً وتفاعلاً وتطلعًا، فخلقت مناخًا كبيرًا بعثت فيه روح الإبداع الفكري والثقافي، واتصلت بنبض العصر وشجونه وقضاياه. الندوة كثفت من دعواتها لكبار النخب الفكرية والثقافية والسياسية لتتكلم وتحاور وتُبدي آراءها بحرّية مطلقة. وهي اختارت في طرحها الأسئلة والإشكاليات الأكثر راهنية وإلحاحًا، واضطلعت بدورٍ أساس في مشروع الحوار بين اللّبنانيين، ونشر ثقافة التلاقي والتواصل مع الآخر، وسعيها لمباشرة حوار بين الفكر المحلّي اللّبناني والفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي العالمي الحديث. ويظهر من حماسة الندوة اللّبنانية بدعوة الصدر لإلقاء أكثر من محاضرة من على منبرها، إلى كونه انتزع مكانةً مهمةً على مسرح الثقافة والسياسة، وبوصفه رائدًا من رواد الفكر إن لم يكن أهمهم في تلك الفترة الزمنية، بل وربما لأنّه كان الشخصية الأكثر بروزًا وإثارةً للجدل.

(1) المصدر نفسه، ص463.

فهو من خلال دوره التجديدي والتحديثي أضحى يُمثّل مدرسةً فكرية ذات مميزات منهجية خاصة لا تقتصر مهمتها على المناقشة وإبداء الرأي بل تستجيب لتحديات العصر وتوفر الأجوبة الملائمة والحلول المناسبة للمعضلات والمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية. لقد أوتي الصدر موهبة التعبير والكتابة وبدت لغته مفارقة لما هو سائد في الأوساط الثقافية والسياسية. لغة تتحدى وتقاوم، وتناقش وتحاور. معارضةً للسلطة المستبدة والعنف والتطرف والتسلط والجهل والسلفية، وذات منحًى نقدي، تزاوج بين التراث والحداثة، والدين والعلم. لم يكن منساقًا للأفكار الرائجة ولا متفرجًا حائرًا أمامها، بل صانعًا للفكر ومواجهًا إغواء النتاج الغربي المادي، من دون أن يكون خارج السرب عن العصر والحياة. ومن خلال الندوة اللّبنانية أطلّ الصدر على اللّبنانيين ليس بالمضمون التقليدي المشيخي، وإنّما بإمامته الفكرية الشامخة وعمامته الثقافية السامية لملاقاة الجهد الحقيقي للتقارب والانفتاح بين اللّبنانيين الذي تُرجم على يد الندوة اللّبنانية آنذاك والتي كانت الداعية والممهدة والمحفزة له. ومحققًا معها التفاعل الإيجابي الذي سيترك أثره على نمط الحياة الاجتماعية والتقاليد السياسية اللّبنانية في ما بعد. وقد تجلّت إحدى صور هذا التفاعل حين تنادى أعضاء الندوة وعلى رأسهم ميشال أسمر لشدّ أزر زميلهم السيد موسى الصدر في بيان مشهور لهم يوم أعلن تأسيس حركة المحرومين، ومرة أخرى يوم صام واعتصم صيف 1975 إثر اندلاع الحرب الأهلية[1]. فلقد كانت هذه البيانات

(1) أحمد بيضون، **ما علمتم وذقتم مسالك في الحرب اللبنانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص15 ـ 16.

الصادرة عن الندوة إشارة مفعمة وممتلئة بالدلالات القويّة لدور المثقف الكبير كفاعل ومؤثر في الحياة المجتمعية والسياسية، خصوصًا أنّ الصدر بدوره كان مهتمًا بصياغة هذا التلاقي بل وترسيخ التقاطع بين الشأن الثقافي المعرفي، والسياسي الدستوري الاجتماعي، لإنتاج معادلة فارقة على مستوى الإصلاح العام في لبنان. وبالفعل قد أفضى هذا الجهد التواصلي مع أركان الندوة اللّبنانية إلى منح الصدر دورًا أكبر بالتناظر مع أدواره الأخرى ليكون إلى جانب شركائه في الفكر مساهمًا في صناعة الرأي العام، والتوصل معهم لقيادة عميقة الغور في الاستقامة، مبثوثة في الواقع، ساعية لتحقيق حركة تغيير داخل المجتمع اللّبناني تُزيل عنه أمراضه المستعصية. لذلك كان ضنينًا بإظهار مشاعره وعواطفه ومواقفه التي تستحضر هموم إنسانه وأرضه ووطنه بعد أن وصل نَصْلُ الذاتية والطائفية والمذهبية والفئوية والعشائرية إلى كل لبناني، ولم يعد بالإمكان عنده إلّا رفع الصراخ في وجوه القوى والأحزاب والزعامات التي تتسبب بهذه الأمراض الخطيرة. فنراه يقول يومًا للشباب: «بإمكانكم أن تبنوا المجتمع الذي تريدون. على ضوء اللاّسلبية، وعلى ضوء رفض الأمراض السابقة، التي كانت تحول دون التفاعل ووحدة المجتمع، بإيمان متين لأنّ الإيمان هو الوحيد الذي يتمكن أن يربط...»[1].

وفي هذا المجال، لا نستطيع أن ننظر إلى قضية التعايش الإسلامي - المسيحي تطورًا وتدهورًا بمعزل عن التغيرات الاجتماعية والسياسية التي انتابت الواقع اللّبناني، فهذه الأخيرة ساهمت في حراك كثيف خلخلت التركيبة البنيوية للصيغة اللّبنانية الهجينة أصلاً، والتي ازدادت تفسّخًا إثر

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص232.

الصراع الدموي بين القوى اللّبنانية المتخاصمة. فمنذ الخمسينيات من القرن الماضي بدأ النخر الداخلي يتصاعد بوتيرة متزايدة ليسقط لاحقًا مجمل البنيان حطامًا مهشمًا. والإشكالية ابتدأت مع عدم استيعاب النخب التقليدية الحاكمة لموجات التغيير التي طالبت بها الطبقات الفقيرة بغية تحسين أوضاعها، وفئة المثقفين بهدف إصلاح النظام ومؤسساته. فبدلاً من أن يسير النظام باتجاه تحقيق العدالة الاجتماعية تفاقمت في المجتمع حدّة الفروق الطبقية واتسعت الفجوة بين الفقراء والأغنياء. وبدلاً من الشروع في إصلاح النظام السياسي لتدعيم الوفاق الوطني وتقوية أعمدة العيش المشترك، لازمت النخب الحاكمة على وضعية النظام التقليدية، وأبقت على الأصول العامة للطوائفية التاريخية. فأضحى يُنظر إلى لبنان كما يقول أحمد بيضون: «. . . لا على أنّه واحة العيش الهانئ، بل على أنه مدار النزاعات التاريخية أو إطارها الجامع. وكان هذا الكيان أيضًا ثمرة مرتقبة دائمًا لمخاض النزاعات. فهو، بمعنًى ما، قائم بدليل النزاع عليه أو قادم من هذا النزاع»[1].

ولأهمية العيش المشترك في صياغة هويّة لبنان وحياة اللّبنانيين وجد الصدر أنّ ثمّة حقيقة إنسانية مهددة بالصميم. هذه الحقيقة التي مثّلت رؤية للاستقلال والعدل والديمقراطية، وشكّلت واحدة من الآليات التي حكمت صيرورة بناء الدولة في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي. إذ انطلاقًا من هذا المنظور لم تعد مسألة العيش المشترك مسألة ثقافية فقط، بل مسألة بنيوية تتصل بكيان النظام والاجتماع اللّبناني. وعلى الأصح، إنّ مصلحة جماعية ومصيرًا مشتركًا كانا لا بدّ من أن يتآلفا في

(1) أحمد بيضون، **ما علمتم وذقتم مسالك في الحرب اللبنانية**، مصدر سابق، ص74.

مواقع الإنتاج المادي والقيمي ليبلورا صيغة سياسية يكون العيش المشترك إطارها المرجعي.

من وجهة نظر الصدر فإنّ التعايش بين اللّبنانيين ضارب بالقدم وليس مكتَشَفًا طارئًا أو قيمة فورية لا ترتبط بغايات الإنسان. فهو يرى أنّ **«التعايش هو الميزة الحيّة، على رغم ميزات لبنان، من تاريخه وقوة أهله ومناخه، إلّا أنّ هذه المزايا سابقة وليست عطايا مستقبلية. إنّ الرسالة اللّبنانية في التعايش... التعايش اللّبناني هو أقدم من الميثاق الوطني ومن واضعي الميثاق الوطني... التعايش هو من صميم الحياة اللّبنانية»**[1]. وعلى المستوى نفسه نحظى بمقاربة مماثلة للدكتور فؤاد خوري الذي يعتبر أنّ «**التعايش بين الطوائف متأصل في عادات اللّبنانيين. هو شيء اختبروه مع الزمن فطبع شخصيتهم بطابع نفسي خاص**»[2]. إنّ هذا الجذر النظري الذي يشخص حالة التعايش يحمل من الصدر ومن هو على منواله أفقًا وتعليمات وإشراقات على أكثر من صعيد، ودعوة إلى إيديولوجيا إنسانية ترددت في الماضي ونحتت نفسها عبر الزمن واستطاعت أن تخرج من الاختناقات التاريخية لتصل إلى هذا العصر وهذه الأجيال التي عليها أن تحافظ على هذه القيمة وتصوغ شخصيتها على هذا الأساس. لذا فإنّ الصدر يحاول أن يبيّن أنّ ظاهرة التعايش مردودة إلى أصل قديم، ولها مرتكز جيو ـ تاريخي وجيو ـ حضاري ينمّ عن هذا الانسجام والتفاعل العميق بين اللّبنانيين الذي يعود لمئات السنين، وهي نتاج حياة مشتركة مخضبة بالآمال والآلام، وكان

---

(1) عادل رضا، **مع الاعتذار للإمام الصدر**، مصدر سابق، ص103 ـ 105.

(2) نقلاً عن: حليم بركات، **الهوية، أزمة الحداثة والوعي التقليدي**، مصدر سابق، ص21.

تبلورها يتبدّى بشكل واضح حينما يُتاح للّبناني أن يعيش بمنأىً عن المؤثرات الخارجية وبمعزل عن مصالح الطبقة السياسية. على الأرجح فإنّ الصدر أراد أن يؤكّد على عمق هذا الموروث الثقافي والاجتماعي الذي مرّ عبر سنين من التطور الحضاري حتى غدا التعايش ثروة لبنان وغناه ورسالته إلى العالم كما هي أدبياته المنقولة عنه[1]. فما أكثر ما كان يشدد أنّ التعايش أمانة الله والإنسانية بأيدي اللّبنانيين لا يجوز تبديده والتخلص منه تحت أي ذريعة من الذرائع، حتى لو كان بنفسه (التعايش) رهن الاختبارات المتكررة وقيد الإثبات العملي نظرًا إلى تفاقم الصراع الاجتماعي والسياسي بين اللّبنانيين، الذي أوجد تحوّلاً سلبيًا في طبيعة هذه التجربة وإمكانيات نجاحها. فنراه يقول بلغة حاسمة: «التعايش... قدر لبنان والبديل عنه هو التقسيم. وليس التعايش أمرًا لبنانيًا متروكًا لاختيار شعبه مع كامل قناعاته بالتعايش، ولكنه أي التعايش أمانة حضارية تاريخية أمّن الله عليه هذا الشعب»[2]. ويعكس هذا النص شرطًا إضافيًا من شروط إبراز الملامح الخاصة بمفهوم التعايش حين يسعى الصدر إلى تأسيسه وتأصيله دينيًا. وهنا يُطرح في الواقع أكثر من سؤال حول الترابط والتماهي الذي يريده ويسعى لبنائه داخل منظومة من المفاهيم الفكرية والسياسية، وما يمكن ملامسته من موضوعات تندرج كلها في إطار مبدإ العلاقة المتدامجة بين الدين والسياسة. لذا كان من المنطقي وفق هذه الرؤية أن يعتبر أنّ التعايش بين المسلمين والمسيحيين في لبنان هو «إرادة الديانتين الكبيرتين، بل إرادة الأديان كلها»[3]. كما إنّ

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص140 ـ 149.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص383.

هذا الفهم بهذا المعنى حريص في نفسه على إبانة القيم الثقافية المحفوظة في الدين، وإشارة قوية إلى قابلية الأديان لاستيعاب القيم الثقافية والمبادئ الاجتماعية التي تتوخى توجيه الإنسان نحو أهدافه الحقيقية. والصدر، استنادًا إلى هذا الفهم، يعيد التعايش إلى رغبة إلهية ومشيئة إلهية، بل وانتمائه إلى الأديان كلّها. إذ يقدّم بهذه المقاربة ما يدخل التعايش في حيّز الديني ذي المدلول الاجتماعي المباشر، ويُكسبه توجهًا يجعل الأديان فضاء لانتظام العلاقات الإنسانية وتكامل الحياة الاجتماعية. لذلك يتّسم هذا المفهوم بدلالة خاصة بوصفه هدفًا دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا واستراتيجيًا خصوصًا أمام التجارب البشرية الانفصالية والشواهد التقسيمية القاسية والمؤلمة في أكثر من مكان في العالم. وهذا ما أفضى بالصدر للتحذير من أنّ سقوط تجربة لبنان في التعايش سوف يؤدي إلى إظلام الحضارة الإنسانية[1].

ثالثًا: أفريقيا واكتشاف متسعات جديدة

حظي الصدر، وهو الشغوف بالتجوال، بفرصة اكتشاف إفريقيا من بوابة المغتربين الجنوبيين إلى هذه القارة. كأنّه بهذا الكشف ينفي عن نفسه تهمة اتّباع طريقة واحدة، ومشهدًا واحدًا في حركته. إذ لا بدّ من اللّامحدودية والتحرك الحرّ في الأفكار وعلى الجغرافيا الشاسعة. كان يضع في رأس مهامه تعريف الأفارقة على الإسلام الأصيل وإحداث تغيير فيهم يخرجهم من عجاف التخلف والجهل، وإمكان النهوض بهم ليلحقوا بركب الحضارة والتقدم الإنساني. ولكون الصدر صاحب رؤية

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص148.

وصاحب أفكار إصلاحية، فقد كان متحمسًا لتحطيم الحدود، لا يقف عند الناجز بل يسعى لفعل ما كان يجول في الخاطر. وبهذه الروحية سعى لكي يُوجد الوعي وروح المسؤولية في الحياة العامة للناس في هذه البلاد، ويساعد على توليد الأفكار والرؤى الإيجابية التي تنقل أفريقيا من مكان إلى آخر. صحيح أنّ واحدة من أهدافه كانت شدّ المهاجرين إلى وطنهم لبنان، وتقوية الروابط بين لبنان المغترب ولبنان المقيم، إلّا أنّ الصدر كان يطمح للإصلاح في كل بلد يصل إليه، ولا سيما في البلاد الأفريقية إذ يحتاج الإنسان هناك إلى من يأخذ بيده ليحقق حريته المنشودة، واستقلاله من السيطرة الأجنبية، ويدفعه لسلوك الدروب المؤدية إلى استشعار معاني العزة والكرامة بعد قرون طويلة من إحساسه بالقهر والإحباط والحرمان والاستعباد. فنراه يكشف لبعض مرافقيه عند زيارته نيجيريا بأنّ «... غاية الزيارة هي في سبيل التقدم الاجتماعي والبناء ورص الصفوف، وإنّ لقاءنا هنا في نيجيريا إنّما هو لقاء بين أُخوة، سبيله التعارف والتآلف، وغايته العمران ورفع مستوى الإنسان»[1]. ولا غرو في أنّ مثل هذا الكلام ينتمي إلى رؤية إنسانية نقية، والى موقف حضاري متقدم، وفيه دلالة على تطلعات الصدر الإصلاحية وهمومه الاجتماعية واهتماماته الإنسانية العامة التي لا تقف عند أرض ومنطقة محددة.

ومن خلال التبصّر في طبيعة زيارته إلى أفريقيا ومضمونها، فإننا نعثر على ترددات معرفية نادرة بعمقها وأبعادها، تستهدف تغيير ذهنية الشعوب الأفريقية، وتاليًا توكيد الهوية الإسلامية من خلال فعالية ثقافية

---

(1) نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، مصدر سابق، ص127.

يتحدد فيها فهم الفرد لذاته بدفعه للتواصل مع التراث الحضاري للإسلام، ولغته النبوئية الإنسانية الطليقة العصيّة على التأطير والتصنيف.

وقد برز ذلك بشكل خاص في محاضرتيه اللتين تناول فيهما موضوعَي (الإسلام والعلم) و(كرامة الإنسان)؛ إذ لامس فيهما وفي غيرهما من المحاضرات حقائق التاريخ، وفلسفة الدين، وأسئلة العلم، وقلق الإنسان، وغاية الحياة، وأسباب التخلف، وسيادة الأمية، وسياسات الحاكمين، وشروط النهوض، وكيفية اكتشاف الإمكانات والطاقات الكامنة لدى الشعوب الأفريقية، إلى غير ذلك من مسائل حملها الصدر في سلّته الفكرية، وهدفه في ذلك إلقاء الأضواء الكاشفة على الرؤية الإسلامية في شمولية مراميها وأبعادها والتي يمكن وضعها في سياق اهتمامه بالهويات الملغاة وعمله من أجلها ومساعدته لها في توليد الأفكار واستحضار الأساليب الكفيلة بتحقيق الذات والوجود والتقدم.

وفي نطاق التقريب بين الحضارات والثقافات والأمم، أراد الصدر إيصالَ ما لم يُوْصَلْ، وَوَصْلَ ما انقطع سياسيًا واقتصاديًا وحضاريًا، بسبب سياسات الاستعمار وأفعاله التدميرية. في الحقيقة اندفاعة الصدر لمدّ الجسور باتجاه أفريقيا أرادها أن تكون على أسس تختلف عما كان قائمًا ومتبعًا إبّان حكم الاستعمار. وعليه، فقد شكّلت هذه الزيارات التي كانت حافلة بالاستقبالات الحاشدة التي نُظّمت له في كل الدول التي زارها صورةً عن طبيعة توجهات الصدر في هذه البقعة من العالم الغنية بالطاقات والمهملة والمنسية من قبل المسلمين. فلا غرو أنها أضافت أعباءً جديدةً ألقيت عليه مع بداية تكون مشروعه في لبنان، وحمّلته مسؤولياتٍ متنوعة الأبعاد والأوزان، وأجبرته على أن يكون ناطقًا ومعبّرًا عن ضمير الشعوب الأفريقية ومدافعًا عن حقوقها وحرياتها وعن مستقبل

أفضل لها في ظل غياب العالم الإسلامي الكلي عن هذه الجغرافيا المهمة. وقد صرّح الصدر بشيء مما كان يختلج في أعماقه ومشاعره بعد تلك الجولات على بلاد أفريقيا للأستاذ نجيب جمال الدين بالقول له: «... **وقد عشت في أفريقيا لحظات يعتبرها الإخوان ذروة المجد،** والحقيقة أنها ذروة المسؤولية... لحظات رأيت فيها المواطنين الأفريقيين، المئات والألوف، عطاشى للدين ولتعاليمه يضعون بألسنتهم ووجودهم ومواقفهم جميع ثقتهم بي ـ وأنا موجود ضعيف ـ ، ثم أجد النشاطات المختلفة، على ساق وقدم لكسبهم في اتجاهاتها... ثم أرى إلى الوقت القليل، والعمر القصير. كما رأيت اللّبنانيين يقبلون بكل وجودهم لاستماع آيات الله، واستعدادهم لقبول التوجيه، ولتغيير سيرتهم الأولى بكل إخلاص، وأشاهد اعتزازهم بي فأجد نفسي مثقلة بالأعباء والمسؤوليات، فأصرخ من أعماق قلبي، هل من ناصر، وهل من سبيل؟»[1].

رابعًا: المثاقفة والتفاعل مع الغرب

لقد تنبّه الصدر باكرًا إلى أهمية العلاقة مع الغرب بتبيان ضرورة الحوار وخصوبته بعيدًا عن المرافعات الدفاعية الدوغمائية والأحكام المسبقة التي تتحكّم بالرؤية الأوروبية للإسلام والرؤية الموصوفة عمومًا بالإسلامية تجاه الغرب. ولا شك في أنّ بذور هذا التنبه كانت كامنة في طبيعة ثقافته، خصوصًا إذا ما علمنا أنّه قد اتجه في وقت مبكر إلى المعارف العلمية والفلسفية التي ارتبطت إلى حدّ كبير بإطار مرجعي هو

(1) المصدر نفسه، ص131.

الغرب. ولقد عوّل الصدر كثيرًا على بناء علاقة حضارية إنسانية متوازنة تعترف بالعلائق الإنسانية وتتصل بمجمل ما أُنجز من معارف وعلوم ونتاجات مختلفة صالحة للمبادلة، ولكنها تضع محددات ومحترزات كفيلة بأن تحفظ الشرق عمومًا والمسلمين خصوصًا من أي شكل من أشكال الانسحاق أمام مرجعية الغرب الثقافية. علاقة لا تقبل أي عدوانٍ مستتر بغطاء الإيديولوجيا، وإنّما علاقة تُبتنى على شروط التفاعل الإيجابي بين التجارب المختلفة «مساهمة في خدمة السلام وفي تحسين حياة الإنسان في كل مكان»[1]. والصدر في هذا المنحى يعود إلى مرجعية القرآن الكريم ليحدّد ما يجب أن تكون عليه نوعية العلاقة مع الغرب عندما يستعرض الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات التي تقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2]. فلكي تنمو العلاقات بين الشرق والغرب خارج المجابهات الإيديولوجية فإنّه لا بد من التعارف ومبادلة الكفاءات في حقول العلم والأخلاق والفلسفة وغير ذلك مما يضع الإنسان في خط الأخوة والاستقرار والتكامل. أمّا لماذا تعثّر الحوار والتفاعل مولّدًا أخطارًا ومشاكل عميقة بين الشرق والغرب، فإنّه يرجع بحسب الصدر لسببين:

أ ـ «عدم معرفة الشعوب الغربية لحقيقة العرب وكفاءاتهم وإمكاناتهم الواسعة لأجل رفع مستواهم ولأجل الإسهام في بناء حضارة إنسانية شاملة.

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص464.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

ب ـ محاولة التشويه وخلق صورة كريهة عن كل جانب للجانب الآخر، وهي محاولة مستمرة وما تزال قائمة وتحول دون المعرفة الحقيقية وبالتالي التعاون الشامل الصحيح»[1].

وحتى لا يكون الحاضر اجترارًا لماضٍ أليم، قطع الصدر آلاف الأميال لمشاهدة أوروبا من الداخل غائرًا في بُناها المعرفية وعمرانها الجميل، لأنّ المسلمين والشرقيّين بحاجة إلى حركة تحديثية حضارية تتصل بواقعهم وتراثهم دون أن تُفرض عليهم حتميات إيديولوجية استلابية تخلق المزيد من الشروخ و«الغوائل القادمة من وراء البحر»[2]. على هذا الأساس كانت رحلته إلى أوروبا للتعرف «على الحضارات الجديدة، والوقوف على مجالات التقدم في تلك الديار لأنّها مستقبل بلادي، والوقوف على تطوير المؤسسات الخيرية والاجتماعية، والناحية الكهنوتية بالنسبة إلى الدين ومماشاة العصر الذي نعيشه»[3]. واللاّفت في كلام الصدر أنّه جاء محمولاً بأكبر قدر من الشعور بالمسؤولية والصراحة والعمق والموضوعية. محاولاً إعلاء صوت العقل والفكر الواعي الذي يستطيع وحده اكتشاف الحلول، خصوصًا أنّه توجد حقبات تاريخية مأساوية ما تزال تبرز كجزء من مشكلة العلاقة بين الإسلام والمسيحية. والصدر إنّما أراد في تمدده نحو الغرب أن يعيد طرح المسائل الإشكالية في إطارها الصحيح. إذ الحقيقة أنّ ثمّة فرقًا بين المعرفة التبجيلية والمعرفة التاريخية، ومن

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص465.

(2) أحمد بيضون، **ما علمتم وذقتم مسالك في الحرب اللبنانية**، مصدر سابق، ص50.

(3) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، ج1، مصدر سابق، ص14.

المؤسف أنّ المسلمين والمسيحيين يجهلون معًا تراث بعضهما. فهم لا يقيسون حجم المشتركات التي تقرّبهم في ما بينهم، بل يقيسون حجم المسافة التي تفصلهم في ما بينهم. لهذا دخل في بحث واسع في جميع ميادين الحضارة الغربية وفي سبر وجهها المسيحي على نحوٍ محدد، للاستفادة من كل التجارب والخبرات التي ترتقي ببلاده حضاريًا ومعرفيًا، ولكنّه بقي في الوقت نفسه ممتلىء الشعور بأنّه سيد نفسه ومصيره. وقد شكّلت زيارته للفاتيكان عام 1963 بدعوة رسمية منها لحضور حفل تتويج البابا يوحنا بولس السادس أبرز المحطات الاستثنائية في اختبار المنحى الجديد في العلاقات مع الغرب المسيحي[1]، وكان لهذه الزيارة أعظم الدلالات في الشكل والمحتوى دينيًا وتاريخيًا، ووضعت العلاقات الإسلامية المسيحية على محك الاختبار والتأمل والفحص بين ما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون مستقبلاً. ولكي يزيل كل التباس بين الإسلام وما يُشاع عنه وينسب إليه من أفكار، حاضر الصدر في العديد من الجامعات والكنائس والأندية الثقافية في سويسرا وبلجيكا وفرنسا وألمانيا وأسبانيا والدانمارك وغيرها من الدول الأوروبية للتأكيد على النواحي الحضارية في الإسلام[2]. ولا شك في أنّ جولة الصدر هذه فرضت على الأوروبيين الاعتراف والإعجاب بشخصيته النهضوية التنويرية،

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج1، ص77 (تجدر الإشارة إلى أنه لم يُدعَ من رجال الدين المسلمين لحضور حفل التتويج هذا سوى الصدر).

(2) المصدر نفسه، ص448؛ وانظر أيضًا: نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، مصدر سابق، ص85.

اللّافته للانتباه والدهشة. ومن الطبيعي أن يكون الصدر محطَّ اهتمام خاص لأنّ مواقفه وسلوكه صادران عن وجدان صادق وعن ثقافة تتمتع بأعلى درجات الشفافية والانفتاح. وسرُّ الغرابة في أحد وجوهه يكمن حين سماعهم عن رجلِ فقهٍ وشريعةٍ مسلمٍ تربّى في بيئة تقليدية يتحلّى بكل هذا الحسّ المدني، وله شغف كبير للتعرف على الثقافة الأوروبية والمعرفة الغربية، وهو بصدد دراسة معالم الحياة في تلك البلاد، والتغلغل العميق بمشكلة الإنسان المعاصر في القرن العشرين[1]. فلا شك في أنّ هذا الأمر يعبّر عن ثقافة خاصة. ثقافة تبحث عن مجامع مشتركة بين الشرق والغرب وبين المسلمين والمسيحيين تريد أن تجمع بينها. من جهة أخرى كان الصدر لا يتردد ولا يخجل على ضوء مشاهداته وإعجابه بالحضارة الغربية أن يمارس نقدًا ذاتيًا انطلاقًا من حالات النقص والتخلّف والوهن التي تسيطر على الأمة الإسلامية، ودعوته إلى تطويع الإرادات والإمكانات لقيام نهضة حضارية تزيد المسلم ثقة بنفسه، وإدراكًا لقيمته، ومعنًى لحياته فيقول: «إنّ رحلة أوروبا أثّرت في نفسي وعكست على صفحتها انطباعات كثيرة، وكم تمنيت لو أتيحت فرصتها لغيري. . . ذلك أنّ أوروبا هي مستقبل هذه البلاد، بخيرها وشرها، فإذا عرفناها ـ نحن حملة أمانة الله ـ عرفنا مستقبل بلادنا، فأمكن لنا تحت ضوء هذه المعرفة، تنظيم مخططاتنا، وترسيم مناهجنا الصحيحة، عندئذ نعرف كيف نجابه شرور الزحف، ونعرف كيف نوجهه»[2].

---

(1) نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، مصدر سابق، ص84.

(2) المصدر نفسه.

خامسًا: العلاقات الإسلامية ـ المسيحية:
التوافق على القيم الأساس

انشغل الصدر منذ بدايات مجيئه إلى لبنان بتعميق الحياة المشتركة بين المجموعات اللّبنانية، وتنمية الاتصال المباشر بين الأفراد، وتنشيط اللّقاءات والزيارات، في سبيل إنشاء فضاء اجتماعي أكثر اتساعًا، وفي سبيل بلورة انتربولوجيا مفتوحة مترامية قادرة على استيعاب الأنظمة الطائفية التي تشكل حاجزًا أو مانعًا من الالتقاء والتواصل في كثير من الأحيان. هذا الانشغال محاولةٌ من الصدر لانتشال المجتمع اللّبناني من وهدة العصبيات بالعمل على رفع صخرة سيزيف الطائفية عن كاهل اللّبنانيين، وتحرير المواطن اللّبناني من الخوف والقوالب الذهنية النمطية المفروضة عليه التي تناقض التعددية الثقافية والدينية التي كان ويجب أن يكون عليها لبنان. وكذلك في إنماء وعيٍ لاهوتي وأخلاقي بحيث تتوسع دائرة فهم اللّبنانيين للأديان وما تضيفه من مكاسب أساس في عملية التنمية الاجتماعية. والصدر في ذلك يسعى لتحقيق أهداف عدة، أهمها: تثبيت ركائز السلام والأمن والوحدة بين اللّبنانيين، وإبعاد تهمة التعصب والتمييز والتقسيم عن الأديان، والتأكيد على حاجة الإنسانية للبنان كمنطلق للحوار ومركز للتفاعل بين الشعوب والامم.

هذا، ويعكس نصُّ الصدر الآتي رؤية اجتهادية متميزة وفق قراءة استشرافية لمسار الحياة الإنسانية في المستقبل فيقول: «. . . ولبنان الذي يلتقي أبناء الديانات ويعيشون إخوة مواطنين وتجتمع فيه ألوان من الثقافة والحضارة والتيارات الفكرية من الماضي والحاضر ومن الشرق والغرب، يُعدّ ضرورة حضارية لخلق الحوار بين أعضاء الجسد الإنساني الكبير،

ويُعدّ ضرورة دينية يرفع عن الأديان تهمة التعصب وتقسيم البشرية وتجزئتها، وضرورة ثقافية يسهل عليه أن يكون لسانًا وسمعًا للاستماع والمخاطبة بين الشرق والغرب وبين القارات. إن التفاعل بيننا يعالج كثيرًا من مشاكلنا ومشاكلكم ويخدم الإنسان والسلام معًا»[1]. إنّ الصدر لم يتوجّه في رؤيته هذه إلى بُعدٍ محدد أو مجال معين أو شريحة اجتماعية داخلية أو خارجية، بل جاءت هذه الرؤية شمولية وربما تجاوز فيها كل حدود الرؤى التي كانت تطرح من قبل مفكرين لبنانيين. وكنّا قد ذكرنا آنفًا جملة من الأنشطة التي قام بها الصدر سواء على الصعيد الفردي أم على الصعيد الجماعي، وكان يتوخى من ورائها هدم الحواجز النفسية بين اللّبنانيين وتقديم المقاربات والمعالجات للإشكاليات الاجتماعية والفكرية في المجتمع اللّبناني والتي تُشكّل موضوعات الدين والطائفية والمواطنة والليبرالية والعلمانية وحقوق الإنسان والإنماء المتوازن أهمها على الإطلاق. وهذا ما يفسر بالضبط اهتمام نخب ومرجعيات مسيحية بالصدر ودعوته إلى مؤسساتها وأماكن عبادتها وبيوتها، ولقائه بالرؤساء الروحيّين والشخصيات السياسية والفكرية التي نظرت إليه باعتباره رائدًا من رواد الحوار الديني، وصاحِبَ تأثيرٍ واضح في تراكم الوعي الديني وإنفاذه داخل البنية الثقافية اللّبنانية العامة.

وإحدى العلامات الفارقة في مسيرة التفاعل هذه بين الصدر والمواقع المسيحية الدينية افتتاحه محاضرات الصوم الكبير في 20 شباط 1975، في كاتدرائية مار لويس اللاّتينية للآباء الكبوشيين في بيروت بمحاضرة عنوانها (القوى التي تسحق والقوى التي تفرق). كان ذلك

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج2، ص465.

حدثًا محتشدًا بالدلالات أقلّها أنه الأول في تاريخ الكثلكة[1] بحسب الرئيس شارل حلو الذي لم يقدر على إخفاء إعجابه وانبهاره بالصدر والتعليق على هذا الحدث بالقول: «يجتمع في الكنيسة مؤمنون لسماع كلمة الله من مرجع ديني غير كاثوليكي... ويقابل ذلك لا بالإعجاب فحسب، بل بالتأمل الطويل»[2]. وفي ذلك ما يكفي من الإشارة إلى الخط الفكري ـ الديني التجديدي الذي جاء به الصدر، والذي وجد له مساحة مهمة داخل المجتمع اللّبناني وتقبّلاً لدى أكثر من بيئة طائفية. الصدر في هذا المسار الإصلاحي التحوّلي الذي أشرنا إلى بعض صوره سابقًا، لا يرفض القطيعة الصارمة فحسب، بل ينسف جملة من المسلّمات التي ليس لها مستندٌ إلّا الجهل، داعيًا الجميع إلى إسقاط الحتميات التي لا تمثل إلّا رؤى وتقاليد وعادات تشنجية غير عقلانية. فيما المطلوب هو التواصل الإنساني الذي يضيء الحياة بالأمل والاستقرار. والصدر الذي لم يتوانَ عن ترجمة إيمانه بالله بخدمة اللّبنانيين اجتماعيًا، كان يرى أنه ينبغي أن تطولهم هذه الخدمة ليس على مستوى حاجاتهم المعيشية فحسب، بل إلى ما يُؤلف حياتهم الجماعية ثقافيًا، والى بناء نموذج اجتماعي ـ ثقافي جديد يُتيح ويُسّهل تثبيت القيم الإنسانية الأساس المتمثلة بحرية الاعتقاد والتفكير والتواصل والانفتاح والتعرف على الآخر. وقد كتبت إيفلين مسعود في مجلة (La Revue du Liban) في سياق التحقيقات التي أجرتها عن الصدر وحركته الانفتاحية تجاه مختلف الفئات اللّبنانية والمسيحية منها على وجه الخصوص، ما نصّه: «عندما يتوجه الإمام موسى الصدر بكلامه إلى العامة يَصعب علينا أن نتبين انتماءه لدينٍ محدّد. فلو تسنّى له أن

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص209.

(2) المصدر نفسه، ص209.

يتواجد في كنيسة أو في هيكل وأن يتوجه بالكلام إلى رجال كل الأرض، لوجدته منشدًا إلى مثال واحد من السلام والعدالة والمحبة. إنّ مظهره هو أشبه بمظهر نبي قد خرج من الأسطورة كي يتصدى لمشاكل الزمن الحديث، بفكر ثاقب وبقوة رجل الله. تأثيره هو من الدلالة بحيث يساهم في صنع الحدث، وفي أثناء الأزمات يكشف عن أبعاده الحقيقية»[1].

على هذا الأساس كان إصرار الصدر عميقًا بضرورة العبور من نظام طوائفي يعتبره شرًا مطلقًا على لبنان[2]، إلى نظام يقوم على الحوار ليدخل اللّبنانيون «قيامة المجتمع والإنسان الحقيقي»[3]. وبمعنى إضافي، يذهب الصدر إلى وجوب التخفيف من حدّة التحفظات الجماعية، وضرورة تشريع الأبواب والقنوات أمام التفاعل الإيجابي للأفراد، وأن يُتاح للمواطن اللّبناني أن يكون أكثر حرية في التعبير عن حركته بعيدًا عن العصبية الدينية والالتزام الطائفي المغلق، خصوصًا أنّ التعايش ليس من القيم المعلقة في فضاء الرغبات والأمنيات بل هو من القيم الأساس المتجذّرة في أرض الواقع. من هذا المنطلق يمكن التوقف عند جملة من المعطيات:

أولًا : إن الصدر يعتبر أنّ تنوع الثقافات واقع أصيل في لبنان.

ثانيًا : إنّ المواطن اللّبناني في تطوره لم ينفصل عن ثقافته وبيئته، بل إنّ ثقافته وبيئته يشكلان عنده جزءًا لا يتجزأ من دينامية الحياة ونموها.

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص252.

(2) المصدر نفسه، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص234.

ثالثًا : إنّ الفعل الحضاري لا بدّ من أن يمرّ عبر التفاعل بين مكوّنات الاجتماع اللّبناني.

رابعًا : إنّ الاختلاف هو من إبداعات النظام الإلهي الذي يستوجب وعيًا بأبعاده الروحية والمادية واعتباره كمالاً وحاجة إنسانية طبيعية.

خامسًا: إنّ اللّبنانيين بحاجة أكيدة إلى إعادة بناء معرفتهم بالمفاهيم الأساس المكونة لنظامهم السياسي والاجتماعي، وتقوية المناعة الذاتية، والارتفاع بالطموح اللّبناني الذي يتطلب معالجة جذرية للانقسامات الدينية والطائفية والسياسية، والتخلي عمّا خلفته الحروب القديمة من وطأة قاسية في الذاكرة الجماعية وما تركته من آثار نفسية على المشاعر والمواقف والمفاهيم الجماعية، والتسامي إلى ما هو أفضل للبنانيين نوعًا وجوهرًا.

ومن خلال النص الذي سنورده، يرسم الصدر منظورًا إيمانيًا للسلام والاختلاف والتنوع، وذلك عبر التشديد على الطرح الديني الذي ينبغي على أي كتلةٍ مجتمعية الالتزام به لتحقيق التجانس والتماسك بين أفرادها، فيقول: «. . . والكون، هذا المحراب الكبير للسجود والتسبيح لذات الله؛ والمجتمع، هذه المجموعة المنوعة المترابطة من بني الإنسان؛ والإنسان، هذا الموجود الممتاز، كل منها مخلوق لله، موصوف بصفة السلام الإلهي، وكل منها نموذج عن الآخر. فالسلام الكوني والسلام الفردي يعطيان نهجًا منطقيًا عن السلام العالمي، فالاختلاف في العنصر والرأي والإنتاج في المجتمع العالمي يجب أن نعترف به ونعتبره كمالاً له وجمالاً فطريًا يسهل التعارف والتكامل

والوحدة. هذا الاختلاف، وبتعبير أوضح: هذا التنوع، يتجلى بشكله ونتائجه في جسم الإنسان وفي الصورة التي يعطيها الإسلام عن الكون»[1].

إنّ مجموعة الأفكار التي قدمها الصدر في هذا النص تهدف إلى تقديم تصور أكثر مطابقة لمعطيات العدالة والحرية والاستقرار. ليست أفكاره محمولة على الاجتهاد والظن بل هي داخلة تحت سقف السنّة التاريخية والطبيعة الإنسانية. كل ما يجب القيام به بحسب الصدر هو الانتقال من أفق إبستيمي راكد ومتخلف، إلى أفقٍ إبستيمي آخر يُحدث تنشيطًا في قلب المجتمعات وفهمًا معرفيًا ومنهجيًا جديدًا للعلاقات بين البشر. ولهذا يتجه بقوة للتأكيد على وجود نظام سماويّ قائم على الانسجام والاتساق ينبغي تسريته على أحوال البشر وعلى النظام الاجتماعي اللّبناني، حتى لو اعتبر بعضٌ أنّ تفسير هذا النظام وتطبيق مندرجاته يعودان في النهاية إلى المنطق أو الضمير الأخلاقي أو الموروث الثقافي ـ الاجتماعي، لا إلى عالم الواقع الذي تتصارع فيه فواعل متعددة ويكتنفه كثيرٌ من التعقيدات والتحديات. إذ المطلوب أن يدرك اللّبنانيون سمة بلدهم المميزة التي تعني ضمنًا الاعتراف بالشريك الآخر والتفاعل معه في تجمّع وشائجي واعٍ ومطّرد مع سيرورة الزمان. وقد جاء تعبير الإمام شمس الدين في محلّه حين قال: «لبنان ليس وطنًا معطى بل هو صنعٌ دائم وخَلْقٌ دائم من قلوب وإرادات أهله وأبنائه وفتاته»[2]. وعلى هذا الأساس الفكري فإنّ التنوّع الذي يمتد إليه نظر الصدر ويقصده في

(1) موسى الصدر، **الإسلام وثقافة القرن العشرين**، مصدر سابق، ص38 ـ 39.

(2) سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج1، ص78.

نصه السالف هو من باب (الجعل الإلهي)، وينبغي أن يُفهم بهذا التأويل؛ إذ لا بدّ من الوصول إلى المعنى الحقيقي والبعد الداخلي الذي قصدته الإيحاءات الإلهية لا الوقوف على سطح هذا المفهوم، ويجب أن يتلمّسه اللّبنانيون إلى أبعد ما يمكن وراء الظاهر من أغوار، ويجب أن يطبّق من قبل المجموعات الطائفية في لبنان في السياقات المحلية جهدًا مشتركًا وتفاعلاً داخل المجتمع الوطني بأكمله للتوصل إلى نظام سياسي يرقى بالتعايش إلى ذروته. وهذا يتطلب معادلة متكافئة تنظر إلى التطلعات المشتركة عند كل الطوائف بعيدًا عن أجواء المنافسة الحدية. فالتنافس غير المنضبط لطالما أثار من الناحية الموضوعية مخاوف عميقة عند المجموعات الطائفية، لأنّها تحمل في طيّاتها استبعادًا للآخر حتى ولو لم يكن ذلك متعمدًا ومقصودًا في ذاته من أول الأمر. وقد أحسن الشيخ شمس الدين حين قارب هذه النقطة بقوله: «... لا يجوز بوجه من الوجوه إشعار أي فريق مكوّن له (لبنان) أنّه مهدّد في ذاته أو في معناه أو مداه... لأنّ المسلمين هم ضمانة المسيحيين في هذه المنطقة والعكس صحيح. وجود المسلم اللّبناني شرط حقيقي وواقعي لوجود المسيحي اللّبناني ليس تفضلاً وليس منّة ووجود المسيحي اللّبناني هو شرط كذلك لوجود المسلم اللّبناني واكتمال هذا باكتمال ذاك»[1].

وفي ضوء ذلك، وحتى لا تبقى وسائل الاتصال ووسائط التواصل صنمية وجامدة وبعيدة عن الواقع المعاش، انشغل الصدر مع مؤسس دار (الندوة اللّبنانية) الأستاذ ميشال أسمر كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، في سلسلةٍ من المساعي الروحية المتنورة، إذ بحثا معًا بلهفةٍ شديدة عن القيم

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص36 ـ 37.

الروحية المشتركة في الإسلام والمسيحية. وقد أثارت المحاضرات التي أُلقيت ضمن سلسلة (المسيحية والإسلام في لبنان) الاهتمام البالغ لدى الرأي العام اللّبناني بمستوياته كافة، وكذلك في أوساط المؤسسات العالمية التي لفتت انتباهها نوعية الأفكار الطموحة التي تُناقش وتُتَدَاوَل على نحوٍ علني وواسع[1]. وقد جاء توقيع (روّاد الندوة) في الثامن من تموز عام 1965 على بيان تأسيسي في هذا الخصوص ليشد من العلائق والعرى الإيمانية والثقافية بين المسلمين والمسيحيين. وليدفع في مسيرة الحوار الإسلامي ـ المسيحي إلى المزيد من القوة والاستمرار، وليغذي كل أنواع الآمال في سبيل تعزيز الألفة الوطنية، وصون كرامة الإنسان بإعلان حقه في الحياة الفضلى، وإزالة الحواجز التي نصبتها عوامل مفتعلة يبرأ منها دين الله الحق[2]. ولا ريبَ في أنّ النتائج الإيجابية لمحاضرات الندوة اللّبنانية عكست من خلال التفاعل الداخلي والصريح بين المشتركين فيها، أجواءً مشجعةً في التفكير الديني المسيحي الغربي لا سيما في حاضرة الفاتيكان، وقد عُبِّر عن ذلك من خلال الوثائق التي صدرت عن المجمع الفاتيكاني الثاني عام 1968[3]. إنّ الصدر والندوة اللبنانية حاولا الإجابة على أسئلة تحمل قلقًا وجوديًا عارمًا لم يعد الفقه الإسلامي التقليدي ولا اللاّهوت المسيحي قادرين على التصدي لها إلّا بإعطاء الانتباه الكافي للاجتهاد وحركة النص في الزمن، والعودة بعلم

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج1، ص155 ـ 156.

(2) المصدر نفسه، ص155. (المحاضرون الذين وقعوا على البيان التأسيسي هم: نصري سلهب، جورج خضر، فرنسوا دوبره لاتور، يوسف أبو حلقة، موسى الصدر، حسن صعب، يواكيم مبارك، صبحي الصالح).

(3) سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج8، ص88.

الكلام والفلسفة إلى ميدان العمل، خصوصًا أنّ التحديات عامة لا تخص المسلمين وحدهم ولا المسيحيين وحدهم، بل تواجه المسلمين والمسيحيين معًا، والمشاكل القائمة متشابهة ومن الطبيعي أن يكون ثمّة تعاون وتكامل بين المسلمين والمسيحيين لحلّها. فمشاكل الفقر والتعليم والاستغلال والاستبداد السياسي والمرأة والعنف وغيرها من التحديات القاسية التي على اللاّهوتين المسيحي والإسلامي إن صحّ التعبير أن يتعاضدا ويعملا معًا لمواجهتها في سبيل تحقيق التوازن والعدالة والسلام في العالم.

وفي هذا السبيل، يرفع الصدر من مستوى اهتمامه بقضية التعايش إلى مرتبة الرهانات الدينية والسياسية بل الإنسانية العالمية التي تتطلب حماية وحضانة واسعة للوصول إلى حالة كونية من السلام والاستقرار الشامل. فيخاطب الغرب من صميم مسؤوليته الفكرية والأخلاقية فيقول: «الغرب، الحضارة لا الاستعمار مدينٌ للبنان حتى اليوم، فالتعايش ثروة لهم أيضًا، وتصدُّعهُ يصدّع التعايش في إفريقيا، ثم في العالم كله، مضافًا إلى خلل كبير يحصل في العلاقات الدولية والعلاقات العربية الأوروبية بالذات»[1]. إذًا، التعايش قيمة كونية مقدسة ذات تأثير حاسم على الأوضاع الدينية والاجتماعية في العالم، وعلى حركة الوعي والتقدم، وعلى مسار السياسة المقبلة. بيد أنّ التحدي الأكبر يكمن في التجربة اللّبنانية التي تلاقي متاعب كثيرة وتتحمل المزيد من الصفعات الجارحة، إلّا أنّ الأمل فيها ومنها سيكون العبور إلى الدولة الواحدة الكونية. ففي لقاء له مع وفد من نقابة المحررين اعتبر أنّ: «التعايش بين

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيّد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص283.

أبناء العالم من أجل استمرار الإنسان في بناء الدولة الواحدة الكونية مرتبط ومتأثر إلى حد كبير بنجاح صيغة لبنان التعايشية»[1]. وكلام الصدر هنا لا يرتبط على الإطلاق بمجموعة من الأحكام النظرية المثالية بل من خلال قراءة متفحصة متولدة من نظرة أصيلة إلى الواقع الإنساني بأبعاده الكلّية، نظرة تنطلق من الموقع المكاني والزماني الذي تختمر فيه هذه التجربة. ولا شك في أنّ الصدر بهذا الكلام يدخل إلى تلك الفسحة الغامضة البعيدة عن دائرة التفكير والبحث عند كثيرين بسبب التقسيم الحضاري والثقافي والجغرافي والسياسي الذي جعل الشعوب تعيش في غيتوات محصورة متعادية في معظم الأحيان. وإذا كانت الإخفاقات قد لحقت بالعديد من التجارب الوحدوية في طريق هذه الرؤية الإنسانية الصافية فلا يعني ذلك أنّ الصدر اضطرّ إلى التراجع، فهو بقي على قناعة بأنّ الحوار الإسلامي المسيحي يشكل ضرورة وحاجة خصوصًا بعد فشل الوحدة الآسيوية الأفريقية على سبيل المثال[2]، وبقي مصرًّا على أنّ المستقبل واعدٌ وعلى الشعوب أن تمهّد لأرضيّة ثابتة تعزز القواسم المشتركة والروابط الدينية والإنسانية. فنراه في إحدى خطبه يقول: «نريد المزيد من التعايش بين اللّبنانيين. في الحقيقة، إن التعايش الإسلامي المسيحي من أغلى ما في لبنان وهذه تجربة غنية للإنسانية كلها وهذه المرحلة تشكل تمهيدًا لنجاح الحوار الأوروبي العربي»[3]. هذا الكلام يتقاطع ويتماهى إلى حد كبير مع فكر ميشال شيحا وفلسفته التي حازت أهمية لدى شريحة واسعة من المفكرين، فهو يسلط الضوء على دور

(1) المصدر نفسه، ص147.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص139.

لبنان في الحوار الإسلامي المسيحي عالميًا فيقول: «إنّي أرى التواجد الإسلامي المسيحي في لبنان من أهم الأدوار العالمية التي يمكن أن يلعبها هذا البلد، وهو دور لم يلعبه غيره في التاريخ ولا يلعبه غيره الآن»[1]. وكأن (شيحا) يريد أن يقول: لبنان هو أرض الحوار والتنوع والتعدد الإيماني والثقافي، وهو صالح للعب دور يحتاجه العالم في طريق تشكّله الجديد، وقادر من حيث بنيته على تحقيق تلك الغايات التي يطمح إليها الإنسان.

تجدر الإشارة هنا، إلى أنّ الصدر، وفي معرض مقاربته لموضوع الحوار الإسلامي المسيحي، رأى ضرورة بقاء منصب الرئاسة اللّبنانية بيد الموارنة، لأنّ الرئيس المسيحي أقدر على تحريك الحوار باتجاه أوروبا والعالم[2]. هنا لا تعود مسألة الرئاسة مطلبًا ذا بعدٍ طائفي، أو مفهومًا مغلقًا يمثل توجّهًا دوغمائيًا عند بعض السياسيين المتزمتين، وإنّما منصبًا يرقى في جوهره إلى رتبة الرسالة، يحمل في متنه مسؤولية كبيرة في دفع عجلة التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب قدمًا إلى الصدر. لقد كان الحوار أحد أهم المحاور التي انشغل بها الصدر في سياق سيرورة حياته الشخصية والثقافية. ففي النصوص والمواقف الفكرية التي مررنا عليها سريعًا كان واضحًا اطلاعه العميق بمشاكل العصر وحاجة الإنسان إلى قيم ومعايير وأهداف ووسائل إصلاحية. قوة الوعي التاريخي عند الصدر، سواء على المستوى اللّبناني، أم على المستوى العالمي، كانت

---

(1) **سلسلة مؤتمرات كلمة سواء**، مصدر سابق، ج5، ص50. (كلام مالك نقله المطران يوحنا حداد، ميتروبوليت صور للروم الملكيين الكاثوليك، عن: مجلة المسرة 58، عام 1972، عدد 579، ص715 ـ 716).

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج6، ص179.

ثمينة لإنضاج هذه النوعية من الأفكار النهضوية من أجل إنتاج المستقبل والتركيز على الحوار الإنساني مع نهاية القرن العشرين وإطلالة الألف الثالث. فبحسب الصدر، فإنّ الدين والثقافات والمعارف الإنسانية يجب أن تتكامل، والعلم والإيمان يجب أن يُخرجا الشعوب من الخوف والقلق، إذ لا بدّ من انتهاء زمن الانعزال والتقوقع الدولي والمجتمعي، وتقريب المسافات بين الشعوب والحضارات لتلتقي جميعها على أرضية المشاركة في بناء القيم الإنسانية الواحدة. إنّ الإنسان عنده: «هو الموجود المدني الجماعي بطبعه، وهو الموجود ذو البعدين الشخصي والجماعي، إنّ الإنسانية هنا موسعة، والمشكلة تظهر في أطر مختلفة: فمن الأنانية الذاتية، إلى الأنانية العائلية التي عانى شرورها الإنسان، إلى القبلية الطاغية التي أصبحت في فترة نظامًا ذا آثار ونتائج، إلى الطائفية التي حوّلت بأنانيتها السماء إلى الأرض... لبنان هذا، بلد الإنسان والإنسانية... يحفظ لا لله ولا لإنسانه فحسب، بل يجب حفظه للإنسانية جمعاء ولإبراز الصورة الحقة المتحدية أمام الصورة الأخرى (إسرائيل). هذا البلد أمانة التاريخ وأمانة الله. لقد حصل في لبنان ما لم يحصل في أي مكان آخر... الحوار الإسلامي المسيحي بدأ في لبنان قبل أن يتم في الفاتيكان. الحوار في لبنان، واللّقاء في لبنان، كان قديمًا نابعًا من صميم شعور اللّبنانيين. موعظتي لمناسبة الصوم الكبير في كنيسة الآباء الكبوشيين إبراز لحقيقة ما في لبنان»[1].

سادسًا: تحديات أمام التعايش ووحدة الكيان

إظلام الحضارة، دويلات إسرائيلية، قبرصة لبنان، إنهاء الوطن،

(1) المصدر نفسه، ج5، ص214 ـ 215 ـ 235.

التقسيم... وغيرها من العبارات التي أطلقها الصدر بفعل التوتر المستمر والتناقضات والصراعات في المجتمع اللّبناني قبيل وإبّان نشوب الحرب الأهلية اللّبنانية. وكان واضحًا في تلك الفترة أنّ قسمًا كبيرًا من اللّبنانيين قد أخرج مارد العصبية وفي مُكنته تغيير الواقع لصالح ما نزعت إليه رغباته الجامحة بالإفلات من عيش الأخلاق إلى عيش الأحقاد. فكانت أيضًا تلك العبارات من الصدر تحت وطأة المؤثرات السلبية لمناهج فكرية وفلسفات سياسية كانت ترى أنّ لبنان ليس له مقومات التعايش الحرّ، وأنّ أبناءه أعجز من أن ينشئوا وطنًا واحدًا، أو أن يتشاركوا في ديمقراطية واحدة، لأنّه بلد مصطنع وطارىء[1].

كان اللّبنانيون غداة الحرب الأهلية منشغلون في تقطيع أوصال بلدهم وقلوبهم، يستدبرون من تاريخهم في العيش الواحد ليستقبلوا مرحلة جديدة مليئة بالسواد والكآبة. وكان على الصدر أن يدافع عن نظرته، وأن يُظهر أنّ مقاربات بعضِ التشاؤمية أو الرافضة لمبدإ التعايش لها التأثير المدمّر على الكيان اللّبناني وطبيعته التاريخية ووظيفته الحضارية. وقلنا سابقًا إنّ الصدر عنيَ عناية خاصة بالتعايش باعتباره وسيلة لا وسيلة سواها للاستقرار والسلام والتقدم الإنساني في لبنان والعالم. وغنيٌّ عن القول أن يُقال إنّ البحث فيه من حيث النشأة والتكوين والمسار هو من أهم الموضوعات التي تصدّى لها. نعم، كان اللّبنانيون على وجهات شتّى عند اندلاع الحرب الأهلية وكان الصدر ضنينًا أن يلتقي الجميع عند هذه الفكرة (التعايش)، خصوصًا أنّ ما

(1) طانيوس دعيبس، **الوطن الصعب الدولة المستحيلة**، مصدر سابق، ص17.

أصابهم من ضروب التفكك الاجتماعية يُلزمهم العودة إلى البحث في فلسفته وتحليل الإحساسات والأفكار التي يجب أن ترسم خطًا فارقًا بين عالم الوهم وعالم الواقع وبين عالم المصلحة الإنسانية وعالم النفعيّة والأنانية الذاتية. من جانب آخر كان على الصدر أن يخوض نقاشًا علميًا وعمليًا مع أصحاب الفكر العلماني الذين كانوا يطالبون بتجاوز النظام الطائفي وترسيخ الثقافة العلمية والتوكيد على إنشاء الدولة الحداثوية التي تنبثق قوانينها من إرادة إنسانية محضة. وخصوصًا أيضًا أنّه كان صعبًا على هؤلاء، تناسي النزاعات الطائفية التي كانت تقود دائمًا إلى الاقتتال والدمار وإراقة الدماء ومعاناة الناس في صور كوابيسية لا تُنسى. وهذا النقاش رفع من مستوى التحدي والجدل الكلامي بالنظر إلى الواقع الذي كان وقتذاك حافلاً بالاستعصاءات. وكان على الصدر أن يُقدّم أجوبة مقنعة وفق منطق سَبَبيّ ونقدي، وأن يبذل جهدًا يخلو من الاسترجاعات والاستباقات من أجل إثبات وجهة نظره وأنّ ضرورة لبنان كامنة في العيش المشترك. وقد جاءت بنود الميثاق المنسوجة، بناءً لوضعية ظرفية تاريخية، لتعزز من أسباب الشرخ في تركيبة المجتمع اللّبناني ولتكشف هشاشة التعايش في بعض المحطات المفصلية، فيما كان يجب أن يُعمل ميثاقيًا وعملانيًا لكي يكون العيش المشترك من شؤون (النفس اللّبنانية) ومتّحدًا معها. وكان على الصدر أن ينكبَّ لتحمل هذه المسؤوليات فيكشف عن العلاقة الاتحادية المتدامجة، والرابطة الوثيقة غير القابلة للانفصام بين لبنان والعيش المشترك. طبعًا، ليست الطائفية والعصبيات الفئوية بالأمر الذي يمكن تجاهله، خصوصًا إذا أخذنا بالاعتبار تأثيرهما على التعايش، وآثارهما السلبية التي تدفع إلى التشكيك بأصل الفكرة من

أساسها. لكن ما يجب التنبيه إليه، هو أنّ الصدر كان يقوّم اعتقاده على أن التعايش كالعلم، حقيقة متحركة وقابلة للتكامل. وهذا التكامل هو تكامل طولي ووجداني، يتحقق من خلال الإحاطة بكنه لبنان وجوهر التعايش في صورهما ومعانيهما وأبعادهما الحضارية، وفي المقابل معاينة كل الأضرار الكارثية المحتمل حدوثها وكيفية الاحتراس من تمدداتها التي من الممكن أن تضرب لبنان من كل الجهات في التصورات والبدائل المعاكسة. لقد شدد الصدر عندما تحدث عن قدم التعايش على خطورة أن ندير ظهورنا للتاريخ، لأنه مهم لإنتاج المستقبل، فلا يمكن أن نقفز عنه وننكر حياة كانت في منتهى الاستقرار وندفن رأسنا في الرمال لنتعامى عن تاريخ كان مشرقًا بين المسلمين والمسيحيين. نعم، كان لا بد من استكمال ما بدأه الآخرون والالتحام بالتجربة المدنية الجديدة التي تساعد على التمسك بتراث مضيء. بهذا المنحى يجب الالتفات والنظر إلى أنّ التعايش أمر محبوب ومقصود بذاته لأنّ ما هو موجود في الطرف المقابل وعند الضفة الأخرى هو النقيض وهو التكفير والجهل والتصادم الذي يفضي إلى دمار المجتمعات.

خصوصًا أن القضية في جوهرها وأساسها الفلسفي مرتبطة بالمعنى واللّامعنى، بالاختلاف والوحدة، بالتفكيك والتأليف، بالجمع والتركيب، على واقع الإنسان الذي يحتاج من يفلسف له العيش، ويعيّن له مفاهيم الحياة ومعياريتها وتوليفتها وغايتها المنشودة. الإشكالية إذًا فلسفية بالدرجة الأولى، منها ما يتصل بالجمال ومنها ما يدرك بالحكمة. ما يتأتى عن طريق الفكر وما يجيء عبر دلالات التصور. في كمون الأولوية في القيمة أم في الواقع؟ في الحق أم المصلحة؟ وعلى أي منهج

يجب أن يتركب التعايش؟ أَعَلَى الصلة بين التصور والمستقبل، أم على ما ينتج عن الفكر المدرك والمتحصل من العقل والحكمة في سيرورة مطابقته للقيم السماوية والأخلاق الإنسانية الثابتة؟

أما في المفردات والعناصر الاجتماعية والسياسية فكيف يمكن ترجمة ذلك تجريبيًا وماديًا وتحويله (التعايش) من حكم عقلي أخلاقي إلى حيثية وجودية زمكانية اجتماعية على أرض وطن له كينونته الثقافية والدينية الخاصة.

نعود إلى القضية بمركزيتها. والسؤال، ماهو البديل عن التعايش؟ وهل ندعه يلاقي حتفه أم ننقذه؟ إذ إنّ نقض التعايش يُسيّل أسئلة كثيرة منها على سبيل المثال: كيف سيكون واقع لبنان؟ هل توجد تحدّيات قاسية تنتظره؟ ما هي نتيجة أن يكون لبنان خالٍ من التعايش مع ضمان أن لا يعاني من خطر الوصول إلى مسالك عبثية؟ كيف سيكون شكل النظام السياسي؟ وكيف السبيل إلى توليفة تضمن الحدّ من التفاوتات الوجودية في منطقة يُراد لها أن تتجه نحو التجزؤ بعد يقظة الهويّات الخاصة ونزعاتها المتطرفة؟ وإذا قُيّض للبنان أن يتحرر من (سطوة التعايش)، فعن أي فضائل وميزات يمكن أن نتحدث بعد؟ وعن أي مُثل حضارية وقيمية يمكن أن تُبقي هذا البلد في دائرة المعنى والمغزى المفارق؟

والملفت في شياع هذا النوع من الأسئلة والإشكاليات أنّها كانت تأتي دائمًا في وسط تراكم الأزمات والمحن والحروب بين اللّبنانيين، وفي الوقت الذي تشتد فيه العصبيات وسيطرة الولاءات المذهبية الحادة على المزاج العام لأغلبية الشعب اللّبناني. وقد عبّر عن هذا الواقع

الدكتور ساسين عساف في حوار مع صديق له لا يؤمن بالتعايش حلاً فقال: «فأصرُّ على العيش المشترك حلاًّ وأنا أدرك كم هو صعب وثقيل أن يتحدّث الناس عن حلّ بات هو المشكلة»[1]. نعم، بدا الصدر، غديّة الحرب الأهلية وحال مشاهدته للمآسي الإنسانية التي وقعت في أكثر من مكان، يسير عكس التيار، وهو يُحدّث الناس عن حلٍّ غدا في أذهانهم هو المشكلة. وكان يدرك أن تجاوز الهوة بين المرتجى والواقع غاية تقتضي من الإنسان في لبنان أن يعيد النظر في ذاته على نحو صارم، تفكيرًا وسلوكًا وقيمًا، وبضرورة إعادة النظر بما هو قائم من نظام سياسي - اجتماعي ينزع إلى التمييز والتهميش والتصنيف. وبعدُ، إلامَ سيؤدي هذا النظام في حال استمراره! إن لجهة سيطرة الولاءات الطائفية، أم انعدام المساواة الاجتماعية، أم الحرمان من الحقوق السياسية؟ وقد كان للصدر كلمة معبّرة في احتفالٍ بعيد الفصح قال فيها: «... لقد أصبح كل واحد منا برأسه أمة، فأصبحنا أممًا... وتوسعنا في أنانياتنا فكوّنا العائلات والطوائف وعشنا دون التحسس بالمجتمع، بالأمة... هذه المحنة تعالج مثل هذا الحدث (الاحتفال)... فهل نخرج من قبر الأنانية وسجن الذات، لندخل قيامة المجتمع والإنسان الحقيقي»[2].

إزاء هذه التحديات، يقف الصدر عند ثلاثة أخطار متزاحمة ومتداخلة، تنطوي مضاعفاتها على أشدّ النذر وأفدحها على الكيان اللّبناني: صيغة عيش، ووحدة شعب، ورسالة انفتاح وتفاعل.

(1) ساسين عساف، **مآزق الفكر السياسي في لبنان: مسألة العيش المشترك**، دار مختارات، بيروت، ص11.

(2) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج3، ص234.

أ ـ الخطر الصهيوني

انصرف الصدر باكرًا للتّعريف بالمخاطر الصهيونية، تاريخًا وأبعادًا وأهدافًا، تبصيرًا بالحقائق التي حجبتها الدعايات المضللة، وكشفًا للتعارض الجذري مع البنية الأساس التي يقوم عليها الاجتماع اللّبناني. وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في مبحث خاص. ولأنّ الصدر هو «. . . أحد أبرز رموز التعايش الإسلامي ـ المسيحي وأحد أوتاد الوحدة اللّبنانية»[1] كما انبرى يؤكد في غير مناسبة، كان لا بدّ من أن تدور مواقفه العلمية والسياسية حول قضايا هذا الخطر وإشكالياته. وأن يجسّد في خطابه النقدي كل الآمال والتطلعات الشعبية لمواجهة الأطروحة النقيضة التي تستهدف هدم الوجود اللّبناني من أساسه. أمّا لماذا اعتبر الصدر إسرائيل خطرًا وجوديًا على لبنان؟ فلأنّه، وكما أسلفنا، أدرك مبكرًا عمق التناقضات بين طبيعة الكيان اللّبناني القائم على التسامح والتآلف والتفاعل الإيجابي والحرّ بين أبنائه، والمثْبِت لشرعية الانفتاح على الأديان والمذاهب والأفكار والثقافات والحضارات، وبين طبيعة الكيان الصهيوني، كاتجاه ومضمون عقدي يستند إلى العنصرية والتمييز والأحادية الدينية، وتقوم مقوماته الأساس على ما تمده القوة والغلبة من اقتدار يساعدانه على النماء والبقاء.

من بون في ألمانيا، ومن مكتب الجامعة العربية تحديدًا، يميّز الصدر بين مثالين متعارضين لا يمكن تصور أي انسجام أو وفاق بينهما،

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص137. (انظر إلى الكلمة التي ألقاها الإمام موسى الصدر خلال اللّقاء الصحفي الذي جرى بتاريخ 10 ـ 8 ـ 1970 في مكتب الجامعة العربية في بون ـ ألمانيا، والتي تكشف عن فهم عميق للطبيعة الصهيونية وإحاطة واسعة بنوايا إسرائيل وأهدافها وأعمالها العدوانية ضد لبنان والتوسعية في المنطقة).

المثال اللّبناني متناغم المعاني والقيم ومتعددها، والمثال الصهيوني الواحدي الأنوي المتعالي الفاقد للتناغمات الوجدانية. فيقول: «إنّ وجود لبنان كدولة تشمل مذاهب مختلفة وعناصر متنوعة تعيش بنظام ديمقراطي مسالم، لا يروق لدولة تقوم على أساس عنصري ومذهبي»[1]. وهو إلى جانب ذلك يتعمّد، مرّة بعد أخرى، رسم صورة جمالية وإنسانية عن لبنان، يهدف من وراء إبراز مواجهة التعبئة الإعلامية المقابلة التي تُظهر الكيان الإسرائيلي وكأنّه بمنأى عن أي طبيعة عنصرية وعدوانية وتوسعية بل هو النموذج الأرقى في المنطقة فيقول: «ولبنان بصورة خاصة، إذ يلتقي أبناء الديانات ويعيشون أخوة مواطنين وتجتمع ألوان من الثقافة والحضارة والتيارات الفكرية من الماضي والحاضر ومن الشرق والغرب، هذا البلد الذي يُعدُّ ضرورة حضارية لخلق الحوار بين أعضاء الجسد الإنساني الكبير، ويُعدُّ ضرورة دينية يرفع عن الأديان تهمة التعصب وتقسيم البشرية وتجزئتها، وضرورة ثقافية يسهل عليه أن يكون لسانًا وسمعًا للاستماع والمخاطبة بين الشرق والغرب وبين القارات. هذا البلد، لبنان له تجارب إنسانية فنية يمكن الاستفادة منها»[2]. من هذا المنظور، يذهب الصدر للتأكيد على التناقض في مبدإ الهوية كموقف ونظرة. وهذا يعني ثقافيًا وعسكريًّا، أن تسعى إسرائيل بكل إمكاناتها وقوتها لضرب لبنان وتفكيكه، وضرب السّمة التفاضلية فيه، وجعله كيانًا مسلوبًا ومرتهنًا. إذ ثمة حاجة إسرائيلية لإثبات استحالة التعايش بين الأديان في لبنان، وثمّة حاجة للّعب على المفارقات والاختلالات ونبش

(1) المصدر نفسه، ج2، ص466.

(2) المصدر نفسه، ص465.

الثغرات التاريخية لترجيح منطقها القائل بأن التعايش صيغة افتراضية لا تستند إلى حيثية تنفيذية وتطبيقية، وهو خارج الإمكان الواقعي، ولا شيء يسمح إلّا باعتباره خيالًا ووهميًا لا أكثر. فعلى حد تعبير الصدر: «إنّ الهدف الأول من المؤامرة الإسرائيلية كان ضرب صيغة التعايش اللّبناني وإثبات صحة النظرية الصهيونية من استحالة التعايش بين الأديان في الشرق الأوسط»[1]. ومن خلال الاستناد إلى هذه الحقيقة، يُرجع الصدر وقوع الحرب، في أحد وجوهها، وارتفاع وتيرة الأعمال العدائية والثأرية بين اللّبنانيين، إلى العامل الإسرائيلي الذي استفاد بقوة، من التناقضات العربية ـ العربية، والانقسام الداخلي بين اللّبنانين آنذاك. وبهذا المعنى، حمل نداؤه الذي وجهه إلى العرب بعد انتهاء مؤتمر قمة الرياض، وقبيل انعقاد مؤتمر قمة القاهرة، موقفًا إتهاميًا لإسرائيل بقوله: «. . . وما المأساة اللّبنانية الدامية إلّا فصل من فصول مؤامرتها (إسرائيل) ضد لبنان وشعبه، بعدما أُدينت في العالم واعتُبرت دولة عنصرية لا تنسجم مع الأسرة الدولية؛ ذلك لأنّ لبنان، بتاريخه الرسالي وبوجوده المتميّز وبنشاطه الحضاري، كان شوكة في عينيها»[2].

ب ـ خطر التقسيم

لسوء الحظ، فقد دفعت التناقضات الموجودة في ميثاق 1943 إلى سيطرة النزعة الطائفية في مسار بناء الدولة، ما جعلها باستمرار عرضة للتفكك والانحلال عند أي اهتزاز داخلي أو حدوث مؤثرات خارجية ضاغطة. اقترن ذلك بطغيان المصالح السياسية الضيقة، وصراعات

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص137.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص407.

القوى المحلية على السلطة التي كانت تستنجد بالخارج وتحتمي بهذا الفريق الأجنبي أو ذاك لضمان مواقعها والحفاظ على مصالحها في النظام. وغني عن البيان، الإشارة إلى أنّ هذا الأمر زاد الصدر شعورًا بالمرارة إزاء هذا التدمير المنظّم للصيغة اللّبنانية، وهذا التردي والتدهور في الأوضاع العامة للبلاد، وعجز المصلحين عن إيقاف حملات التحريض والكراهية التي كانت الأشد انشحانًا في تاريخ لبنان، خصوصًا مع تنامي عمليات الاستقطاب، وفورة العنف الطائفي التي اجتاحت مختلف المناطق اللّبنانية، ما ولّد تساؤلات محيّرة ناجمة عن الفجوة الكبيرة بين ما هو معلن من أهداف اندلاع الحرب، والشعارات المرفوعة لشرعنتها وتبريرها، وبين الغايات المضمرة والخفية لدى صانعيها وأمرائها. وقد لا تعنينا هنا، تفاصيل الجدل السياسي الذي كالت فيه جميع الأطراف الاتهامات بعضها لبعضها الآخر بالعمالة والخيانة، وإنما، يعنينا حقًّا، ما تركته الحرب من آثار نفسية واجتماعية وثقافية على الحياة المشتركة بين اللّبنانيين، وما خلفته من فرز سكاني وجغرافي استهدف ضرب الأسس الكيانية والحضارية التي ابتنى عليها مشروع الدولة في لبنان. في هذا السياق، يعتبر محسن إبراهيم أحد أركان الحركة الوطنية والمطّلعين على خفايا الحرب أسرارًا ومسارًا، أنَّ لبنان، وجرّاء ما هو عليه من واقع مرير متشاحن ومنقسم، يعيش «فوضى كيانية»[1]، وصفًا منه للتقسيم المستحيل وللوحدة المستحيلة في آن[2].
وفي متابعته لسياقات الحرب وما أرسته من وقائع وكشفته من ظواهر،

---

(1) محسن إبراهيم، **الحرب الأهلية اللبنانية وأزمة الوضع العربي**، مصدر سابق، ص74.

(2) المصدر نفسه.

يُفسّر إبراهيم دور الخوف في تشكيل سلوكيات المواجهة وتبرير أعمال العنف والانتقام، مشيرًا إلى شيء ممّا أحدثته النزوات السياسية والنزعات الطائفية والتي أوصلت اللّبنانيين بالتدريج إلى تعبئة هويات كشفت عن المشكلات العملية والعيوب المفاهيمية الدفينة وأدت إلى استحالة التساكن الجغرافي في ما بينهم، فيقول: «إنّ الحديث عن الخوف الطائفي أصبح المقدمة الضرورية التي لا تستقيم في معزل عن تسجيلها أي معالجة لحجم الأعطاب التي أدخلت العلاقات اللّبنانية ـ اللّبنانية متاهة قلق على المصير، بل المصائر تبدو سرابًا شاسعًا من دون أفق مرئي. وما يعطي ردودَ فعل الخوف، التي تتصاعد حواجزها اليوم بين أجزاء الشتات اللّبناني المنقسم انقسامات طائفية شبه صافية، حجمُ الكارثة الوطنية النابع من كون هذه الانقسامات دخلت أخيرًا طور استحالة التساكن الجغرافي من ناحية واستحالة الاندماج الديمغرافي من ناحية ثانية»[1].

هذا، وقد بيّنت الحرب الأهلية أنَّ أطروحة التقسيم اغتذت من رجال تجمعهم رهانات الحرب ولهيبها، فأجازت لهم، بمقتضى المقام الذي أُعطي لهم طائفيًا، تغيير البنية التحتية للصيغة اللّبنانية، وخلق الظروف الجغرافية والسياسية والاجتماعية والنفسية اللاّزمة لإيجاد هذا التحوّل التاريخي، والدخول في (مرحلة التمكّن) حين تتولى (فرق التفتيش) الطائفية مهمات تنقية الدويلة الجديدة من الدخلاء والغرباء إنفاذًا لمشروعات التطهير والتحرير والتغيير نحو الاستقلال المنشود! . والأمر الذي يجلب الانتباه في هذا المضمار، أنَّ أعمال التنقية الطائفية، تحقيقًا

(1) المصدر نفسه، ص73 ـ 74.

لحلم الفدرلة والتقسيم، رفدتها رؤية عقدية فيها شحنة إيمانية مطلقة تقف ضد التسامح وقبول الآخر المختلف، وتحمل لأتباعها، أي المجموعة الطائفية، وعودًا وأماني بالخلاص النهائي من كل ما راكمته هذه العلاقة الملتبسة (صيغة التعايش) من مشكلات وأزمات. نتيجة لذلك كان لا بدّ من تركيب جديد للهوية، ومُعاودة رسم الخريطة اللّبنانية على أساس متطلبات مرحلة سياسية تتّقد بالتحولات الكبرى، بعد أن أفرزت الحرب نتاجات وتجليات واقع فج، أنقض ظهر الكيان وهدّ أركانه. ولهذا كان ساسين عساف يرى أنّ: «... المأساة الحقيقية التي يعيشها لبنان في الوقت الحاضر، هو أن جيل الحرب يريد أن يؤسس الوطن والدولة بالانقطاع عن التاريخ والضرورة وبالاستناد فقط إلى تجربة السنوات الماضية بكل رواسبها وأوزارها وبشائعها اليومية»[1].

في المقلب الآخر، انبرى عدد غير قليل من القيادات اللّبنانية للرد على من تجمّدت عنده الخيارات السياسية لـ: (جماعة التقسيم). فمحسن إبراهيم مثلاً، الذي خاض على صفحات الجرائد نقاشًا فكريًا عميقًا، اتصل بمجمل المصير اللّبناني وتوخى النظر في مشكلات البلاد ومستقبلها، بدا له التقسيم (المنظم) للكيان اللّبناني في عداد المستحيلات[2]. ووجد أنّ كلفته «... أغلى بكثير من كلفة خوض مغامرة إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الوحدة اللّبنانية»[3]. في حين انطلق

---

(1) ساسين عساف، **مآزق الفكر السياسي في لبنان، مسألة العيش المشترك**، مصدر سابق، ص12.

(2) محسن إبراهيم، **الحرب الأهلية اللبنانية وأزمة الوضع العربي**، مصدر سابق، ص82.

(3) المصدر نفسه، ص75.

الصدر من دعوى عدم وجود أي نزاع أو خلاف حول التعايش، مجيلاً النظر إلى أسباب أخرى كانت ولا تزال العلّة في الاختلاف بين اللّبنانيين فيقول «ليس في لبنان... مشكلة في التعايش بين الطوائف لكي تُحَل بالتقسيم»[1]. ويضيف انطلاقًا من رؤيته الإيمانية والعقلية في فهم طبيعة الكيان اللّبناني «... شاء الله وقدّر على اللّبنانيين أن يعيشوا معًا في كيان واحد، إذا دمّر دمّرت الطوائف جميعًا، ولا عاصم للبنان اليوم وإلى الأبد غير وحدته. من يطلب انفصالاً وعيشًا مستقلاً فهو يطلب المستحيل ويسعى لإنهاء وطن، فلبنان أصغر من أن يتجزأ وأكبر من أن يبتلع بوحدته وتضامنه، وقدره في كينونته كما شاءها الله. بقاؤه في أيدينا وزواله في أيدينا...»[2]. وبمعنى من المعاني ،فإنّ الصدر كان حريصًا على أن يقرر ما يلي: إنّه إذا كانت الحرب مصيرنا الذي لا مهرب منه فإن التعايش قدرنا الذي لا يتخلف ولا ينفك عن لبنان واللّبنانيين.

ج ـ خطر تدمير الصيغة اللّبنانية

أي معنى يُمكن إضفاؤه على لبنان في عالم يتزايد انقطاعًا وتشابكًا وحروبًا باطراد سريع. وبصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي فيه، كان الصدر وكثيرون غيره مؤمنين أنّ لبنان صِيغ لا بالاعتبار إلى ذاته بل بالاعتبار إلى غيره أيضًا. بهذا الفهم يمكن أن يقال إنّ طيف الأبعاد المتعلقة بلبنان يكاد يكون مفتوحًا على أفق واسع لا يمكن عرضه بصورة محددة، وما يُتداول من صور وقضايا ووظائف بحقه يبقى في دائرة النقص. في الحقيقة، لم يشذ الصدر وغيره من المفكرين عن هذا المسار

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، مصدر سابق، ج8، ص278.
(2) سلسلة مؤتمرات كلمة سواء، مصدر سابق، ج5، ص243.

ولم يخرج عن قاعدة التمجيد بلبنان ودوره فانبرى مع من لفته جمال لبنان ونظر في أصل نشوئه وشؤونه وأحواله، يتحدث في شيء يضمن حدًّا مرئيًا ومحسوسًا مما هو موجود ثم ينتقل إلى الضفاف الأخرى غير المكتشفة. فكانت كلمات كقيمة لبنان الحضارية، رسالة لبنان الإنسانية، مسؤوليته أمام نفسه وأمام العالم... الخ، تجيء كلها مشحونة بالانفعالات، ومليئة بالرغبات، وبالإشارة إلى ممكنات جديدة. كما وتكشف عن العطش في تخطي الذات، واختراق آفاق العالم للتبشير بالقيم اللّبنانية. هذا ويمكن أيضًا استشفاف هذا الشعور بالزهو والعظمة حول مصير لبنان ودوره عند ميشال شيحا الذي يقول: «نكرر للمرة الخمسين، لبنان ليس بلدًا مثل سائر البلدان. ولو أنّه كان مثلهم، لما كان صغيرًا جدًا وعظيمًا جدًا في الآن ذاته»[1]. وعلى منوال هذا الزهو نفسه، يقترب بيار الجميل من شيحا في تمجيد العبقرية اللّبنانية فيقول: «لقد قدم لبنان للبشرية اختراعين عبقريين: الأبجدية، وصيغة أصيلة للتعايش بين الأديان والطوائف»[2]. والصدر الذي شغفه لبنان حبًّا، على طريقته أيضًا، يطلق حزمة من الألقاب والأوصاف تجاه تفوق لبنان الواضح في الدور والوظيفة والرسالة على مدى الكون بأسره. فمن وصفه له بالعظيم[3]، إلى كونه أمانة للحضارة العالمية[4]، إلى كل هذه العبائر التي تقود إلى اكتشاف لبنان أمام نفسه وأمام العالم، خصوصًا

---

(1) Propos d'Economie Lebanese 1965, chiha.org/Articles.

(2) إدمون رباط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، مصدر سابق، ج2، ص825.

(3) موسى الصدر، **الرجل، الموقف، القضية**، مصدر سابق، ص168.

(4) المصدر نفسه، ص232.

لجهة فتح الحوار بين الشرق والغرب وبين العرب والغرب عبر البوابة اللّبنانية كما كان يتمنى. فلبنان يمكن أن يلعب دورًا مهمًا في صياغة معادلة جديدة قائمة على الانفتاح والتواصل، واستبعاد ما كان من معادلات قديمة غير متكافئة منذ الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر للميلاد، والتي أبقت العلاقة بين العالم العربي والغرب في مستويات عالية من التوتر والاحتقان سياسيًا وثقافيًا وعسكريًّا[1]. وعلى نحو جاد، يحتل لبنان موقع الريادة في خلق ميادين متنوعة للنشاط والتفاعل بين الأمم تفضي إلى تنامي التكامل الكوني. ومن خلاله، يمكن للبنان أن يلعب دورًا خاصًا في نهضة العالم العربي يتمثل في كونه جسر عبور إلى الغرب، وعامل وساطة لتكييف النزعة والنظرة المحافظة التي انطبعت على طول المراحل السابقة. على هذا الأساس، ونتيجة للمزايا التي نفحت لبنان هذا الدور، اتجه الصدر لإعطاء أهمية قصوى لما يرتبط بتحقيق فكرة الحوار وتجسيدها على أرض الواقع فقال «... إن منطقتنا تشكل القاعدة الأساس لحضارة القرن القادم ونواتها الحوار العربي ـ الأوروبي»[2]. وبينما كان العالم منقسمًا بين قطبين وقوتين جعلت العديد من الدول مجرد ملحقات لصراع محموم، أمل الصدر أن يشكّل الحوار العربي ـ الأوروبي الحجر الأساس لبناء المستقبل[3]، وأن يتكون في العالم قطب جديد يستقطب مجموعة جغرافية تعتمد على الثروات والخبراء والتاريخ لا تكون «... كالقطبين الأعظمين اللذين يشكلان

---

(1) خلدون النقيب، **آراء في فقه التخلف**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002، ص226.

(2) موسى الصدر، **حوارات صحفية**، ج2، مصدر سابق، ص258.

(3) المصدر نفسه، ص132.

نوعًا من تقسيم مناطق النفوذ في العالم»[1]. فالحوار بين العرب وأوروبا يساعد على التعاون في مجالات واسعة، ويصب في فكرة التكتلات الجيو ـ سياسية. وبوسع هذه البقعة الجغرافية التي تمتلك مخزون طاقة استراتيجي، وموارد طبيعية وبشرية ومالية هائلة، وتراث من الثقافات العريقة أن تنحو باتجاه صياغة تكتل إقليمي يجلب معه تغييرًا في أنظمة القيم، ويتمتع بثقل دولي كبير يؤهله للعب دور أساس في تثبيت الأمن والسلم، والتدخل في أسلوب إدارة الأزمات والصراعات الدولية بطريقة تؤدي إلى صيانة الحق والعدالة في العالم. ويعوّل الصدر على بقاء وجه لبنان أمام أوروبا وجهًا مسيحيًا، فذلك برأيه يسهّل «. . . مهمة لبنان الحضارية على صعيد الحوار العربي الأوروبي والإسلامي المسيحي»[2]، وباعتقاده أيضًا كما بيّنا ذلك سابقًا، أن لبنان برئيس مسيحي هو الأكثر قدرة على تحريك مثل هذا الحوار، والأقدر على إيصاله إلى نتيجة واضحة[3]. فبإمكان الرئيس المسيحي فهم العقل الأوروبي، والعمل ما بوسعه لتذليل كثيرٍ من العوائق النفسية والتاريخية والسياسية، وتقريب وجهات النظر لجعلها متناسبة مع طبيعة التحديات المطروحة. فالحقيقة التي لا يمكن تجاهلها تتعلق بشخص المحاور وتأثيرها على طبيعة تفكير الآخر وما إذا كان مستعدًا لتقبله وبناء حياة مشتركة معه.

إنّ الطابع الذي اتخذه الصراع بين اللّبنانيين، والاستراتيجيات الصهيونية القائمة على مبدإ فرّق تَسُدْ، حملا للبنان نذير الخطر والشؤم

(1) المصدر نفسه، ص259.
(2) المصدر نفسه، ص29.
(3) المصدر نفسه، ص21.

الكبيرين. وقد لاحظنا، ونحن نتتبع كلمات الإمام الصدر، أنّ التحليل قد انصب لبيان ذروة قلق الصدر على التعايش بين اللّبنانيين والتهديد الذي أطلَّ برأسه عبر التقسيم، وقد طغى على تفكيره هاجس المعادلات والبدائل المطروحة من قبل الخارج والداخل على حدّ سواء. وبالاستناد إلى وعيه السياسي والمعطيات الموضوعية وما آلت إليه المتغيرات والآثار الناجمة عنها، وصل الصدر إلى قناعة بأنَّ البديل عن التعايش هو التقسيم لا غير. ولأنّه يرفض أن يكون متفرجًا على تمزّق وطنه أمام ناظريه ظل يرفع صوته وينادي بما يؤمن به من أنّ «... قدر الناس أن يتعايشوا مسلمين ومسيحيين»[1]، محذرًا من «... أنّ البديل للتعايش هو التقسيم... والتقسيم معناه تأسيس دويلات عنصرية طائفية ما نسميها نحن إسرائيلات جديدة اخرى»[2]. ولتخوف الصدر من رسوب اللّبنانيين في هذا الاختبار ومن سقوط الدور التاريخي والحضاري للبنان بصيغته المعهودة وتجربته الفريدة، عاد ليطرح القضية عند كل منعطف سواء باعتبارها أولوية علمية وفكرية واجتماعية، أو باعتبارها أولوية سياسية ومصيرية ملحة وعاجلة وضاغطة، وسارع إلى التنبيه من مخاطر التقسيم والانعكاسات السلبية والكبيرة التي ستحدث داخل الوطن العربي، والضمير العربي، والوجدان العربي[3]. الصدر في هذا المضمار يدفع اللّبنانيين إلى التحديق بعيون مفتوحة وبفكر مفتوح ويدعو العرب معه إلى القلق الشديد وإلى ضرورة إيلاء هذه القضية الأهمية البالغة لمعالجتها خصوصًا أنّ لبنان أعطى للعرب إدراكًا جديدًا للحياة ومعناها، وكان لهم

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، ج7، ص358.

(2) المصدر نفسه، ص358.

(3) المصدر نفسه، ص307.

مكانًا للحرية والتفكير والاستجمام والإبداع والانفتاح على الغرب والحضارات الأخرى. كما وينجلي الأثر الكبير للبنان، وهذا ما يجب على العرب تشخيصه معرفيًا وعلميًا بنحو أوفى، من كونه يشكل (لولبًا) في الحوار بين الشرق والغرب، وفي تعميق العلاقات الإسلامية ـ المسيحية. وللأسباب الماثلة، فإن نكسة تقسيم لبنان، بحسب الصدر، تعرض هذا اللولب للخطر[1]. وثمة أسباب إضافية تضفي قدرًا كبيرًا من الأهمية حول معنى لبنان ودوره السياسي يجب استفراغ الجهد في اكتشافه وإبرازه عربيًا، وتفترض رسم خارطة تصور آخر لربط السياسة بالسلوك الإنساني كما أراد ميشال شيحا، وكما خطط لسياسة لبنان الخارجية التي يتوجب عليها أن تبحث عن الكيفية لضمان «. . . سلامة المتوسط، الذي هو مسقط الرأس البحري للعرب والغرب معًا والموئل المشترك لحضارتيهما»[2].

(1) المصدر نفسه، ص363.

(2) ميشال شيحا، **في السياسة الداخلية**، مصدر سابق، ص214.

الفصل السادس

الصدر وأطروحات التجديد

أولًا: مشكلة الحضارة في بعدها المادي

بحث الصدر عميقًا في العديد من المسائل الحضارية والمشاكل الكامنة فيها، وأهمية الدين في حلها. خصوصًا أن مشكلة الحضارة في العصر الحديث لا تخص شعبًا من الشعوب فقط، بل إنّها تعمّ جميع الشعوب المتخلفة والمتقدمة، الإسلامية والمسيحية. ولعل أبرز سبب من أسباب التردّي والترهّل في المدنية الجديدة الذي يتهددها بالفناء، يكمن في مخالفة القوانين الإلهية وابتعاد الإنسان عن الدين من دون أن يعي أن عناصر الحضارة الخالدة محفوظة في جوهر الدين، وأنّ الإنسان بتخليه عن الدين إنّما يتخلى عن ثروة هائلة وطاقة كبيرة. وبتعبير بسيط فإنّ الإنسان (الحضاري) هو الإنسان (الديني) والإنسانية (العبقرية) هي الإنسانية (الدينية). وكل ما هو مطلوب هو دفع النفس الإنسانية مجددًا إلى حظيرة الإيمان لتعاود مسيرتها واكتمالها بطريقة سليمة.

لقد جهد الصدر على تفسير الحوادث الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية في الحضارة الأوروبية الناجمة عن النزعة المادية، وتوسع

البعد العقلي على حساب البعد الروحي حتى عدَّ العصر الحالي عصر الانفلات، وعزا السبب إلى التنكر لله لا إنكاره وعزله عن التأثير والفاعلية في الوجود والحياة، وبحسب المصطلح القرآني ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ﴾ [1].

ولهذا اعتبر الصدر أنّ الحضارة الغربية نمت «من دون أن تكون لها قاعدة وإطار أخلاقي معنوي، وهذه الصفة جعلت الحضارة التي تتغذى من التنافس الحرّ ومن الطموح البشري، جعلتها تتحرك من دون لجام كالفرس الشارد. ولذلك بدأت دواليب الحضارة تتحرك في كل جهة بصورة مرعبة، وبتعبير أدق بصورة غير منسجمة مع مختلف الجوانب الوجودية للإنسان»[2].

وقد أفضى هذا السلوك إلى أن يكون المال هدفًا رئيسًا ومطمحًا أوليًا للإنسان تدفعه الرغبة لتحصيله بأي صورة ووسيلة من دون قيد أو شرط. فظهرت الرأسمالية بكل أعراضها السيئة من الاحتكار والطغيان والاستعمار وكسب الأسواق والحروب والتمييز العنصري واحتقار الشعوب والنازية والكراهيات والصراع بين الطبقات والانفجارات الاجتماعية. وهكذا أدى هذا النظام إلى محنٍ وويلات جسيمة[3].

وبعبارة أخرى. يرى الصدر أن المشكلة الأساس في الأزمة المستفحلة التي وقعت بها الحضارة الأوروبية الحديثة هي في إبعاد الإيمان عن كونه قاعدة للحضارة[4].

---

(1) يعقوب ضاهر، **مسيرة الإمام السيد موسى الصدر**، ج2، ص451.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ج5، ص213.

فنتج عن هذا الواقع:

أ ـ نمو الإنسان في اتجاه واحد على حساب الاتجاهات الأخرى.

ب ـ حب الذات والأنانية الشخصية والعائلية والوطنية.

ج ـ التصادم والتمييز العنصري والصراع المرير في خلايا المجتمعات.

د ـ تأرجح الإنسان بين الحروب الساخنة والباردة.

وجملة القول إن ما يمنح أي حضارة أسباب القوة والديمومة والكمال هو البعد الديني السماوي الذي يجب أن يسير جنبًا إلى جنب مع البعد العملي الأرضي.

ثانيًا: الإنسان والغيب

بناءً على ما قدمناه في الفقرة الأولى، يُشدد الصدر في العديد من محاضراته على مسألة الغيب وارتباطه بقضايا الإنسان، لأنّ الغيب يعطي الإنسان «اللاّنهاية في الإحساس واللاّنهاية في الطموح ويحفظ للإنسان الأمل الدائم»[1] وهو حاجة وضرورة لئلاّ يقع في الجمود ويمتنع عن التكامل ويقف عند حدّ معين في الحياة والفكر والنتائج، فتموت بذلك طاقاته بسبب غروره وكبريائه.

الصدر يصف الغيب بأنه «مطلق، دائم، ثابت، شامل، خالد...»[2] ويريد للإنسان أن يرتبط به ليحقق له تعاليًا وتساميًا روحيًا وغنًى في حركة حياته واطمئنانًا يبعده عن كل حالات القلق. يقول: «كل

---

(1) المصدر نفسه، ص212.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص253.

ما هو من صنع الإنسان في تكامل، والمتكامل متغير... كل إنتاج الإنسان متغير وبالتالي متزلزل... المطلق يعطي الإنسان صفة الاطمئنان»[1].

ومع ذلك كان الإنسان المادي بغروره يعتبر أن ما يجب البحث عنه يتمحور في المادة فقط، وليس بحاجة إلى شيء آخر. لذلك رأى الصدر في إحدى محاضراته أن الإنسان المادي حاول أن يجعل «العلم والحضارة والصناعة والفن والفلسفة... بديلاً عن الله، عن المطلق»[2].

وقد كان ذلك تحت تأثير أفكار مغلوطة ترى أنّ الإنسان عرف كل شيء ووصل إلى كل شيء واكتشف كل شيء وتبين له حقيقة كل شيء. وعندها قيل: ما لنا ولما وراء الطبيعة، طالما أنّ ما وراء الطبيعة لا يؤثر في حياتنا المادية. فأُخرِج الله من المختبر والصف والكتاب والمدرسة والعلاقات الاجتماعية، وعُزل في المسجد والكنيسة. لكن الإنسان وقع في القلق ولم يكن التعويض بالعلم مانعًا من الشعور بالوحشة والفراغ والضياع[3]. الصدر أراد أن يثبت مسألة هامة وهي أنّ الارتباط بالدين والمطلق والغيب هو أفضل وسيلة للحياة قبل أن يكون ذلك الارتباط مؤثرًا في عالم الآخرة وزادًا للإنسان فيه عندما ينقطع عن عالم الدنيا[4]. خصوصًا أنّ العصر الحديث يتميز بظاهرتين. الأولى: التحرك السريع للحياة في كل شيء؛ في الحضارة والعلم والصناعة والفن والفلسفة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص246.

(3) المصدر نفسه، ص246 ـ 247.

(4) المصدر نفسه، ص101.

والأنظمة، وهذا الأمر يزيد من قلق الإنسان ولا يمكّنه من الاستقرار والشعور بالسكينة والهدوء. والثانية: تحول الآلة (الإنتاج) بديلاً عن الله والخالق. فأصبح الإنسان أسير التحرك والتطور السريع وحبيس العزلة والوحشة لأن كل شيء يريد أن يستند إليه أو يعلق الآمال عليه سرعان ما يزول ويتبدل[1]. وبحسب تعبير الصدر «ما بقي للقلب قرار ولا بقي للظهر سند... لا يمكننا أن نرتبط نفسيًا، لا يمكن أن نحب شيئًا لأنه لا يبقى شيء أمامنا أكثر من لحظة»[2]. ولكن هل الإيمان بالغيب وحده يكفي لحلّ مشكلة الإنسان المعاصر. وماذا نفعل بحركة الحياة السريعة والتطور الذي لا يكاد يتوقف عند حد. وللإجابة على هذه الإشكالية ينتقل الصدر إلى تعريف التطور بالقول: «إنّه التفاعل بين بطلين: الإنسان والكون. ومهمة الدين هي تنظيم العلاقات بين الإنسان والكون. وكما إنّ الإنسان تعمّق بصورة متزايدة في الكون، يمكن أن يتعمّق بصورة متزايدة في الدين. لو كان الثلاثة (الدين، الإنسان، الكون) في مسرح واحد يتفاعلون، لكان الوضع غير ما نحن فيه. لكن الدين تُرك مجمدًا في متحف ولم يحاولوا أن يطوروا الفكر الديني وبقي في مستوى القرون الوسطى، بينما التطور وصل إلى القرن العشرين. لو كان الدين يُفهم بصورة متطورة لكان اليوم الوجه الجديد للدين يمكنه من تنظيم علاقات الإنسان مع الكون بصورة جديدة»[3].

إذًا، إن تبدل الأراء العلمية والنظريات الاجتماعية وتسارع وتيرة المكتشفات الحديثة أثّرت إلى حدّ كبير في هوية الإنسان النفسية ومجرى

(1) المصدر نفسه، ص247 ـ 248.
(2) المصدر نفسه، ص247.
(3) المصدر نفسه، ص254.

حياته. وقد ظنّ الإنسان أنّه يمكن أن يحقق الاستقرار والطمأنينة حينما أعطى العلم والصناعة والمكاسب الحضارية صفة الإطلاق، وتنكر لله معتبرًا إياه غير مؤثرٍ في عالم الطبيعة. لكنه خاب ووقع في أزمات متتالية، وعاد أدراجه باحثًا عن طريق يوائم بين طموحه العقلي (البشري) وسموّه الروحي (الإنساني).

وكان الصدر على استعداد ليقدم العلاج لأمراض الإنسان والحضارة المادية عندما قال: «إنني أعتقد أن الإنسان إذا آمن إيمانًا كاملاً وأعطى الله دوره الحقيقي في الكون... وآمن به خالقًا للأسباب والمسببات والسببية. ثم أعطى لمكاسبه الحضارية من علم أو تنظيم أو صناعة أو فلسفة أو فن أبعادها الحقيقية، عند ذلك يشعر بقوة واستقرار ويتمتع بحياته ويستفيد من مكاسبه»[1].

لكن هل تنحل مشاكل الإنسان مع الإيمان بالغيب والانتماء إلى الله أم تبقى جذور القلق عنده؟ يجيب الصدر على هذا التساؤل المهم بالتالي: «الانتماء الكلي بمعنى تحديد موضع الإنسان من الكون ومن الخلق. وتحديد الخط العريض لرسالته الحياتية نتيجة طبيعية للإيمان بالله، وعلاج القلق الذاتي. ولكن لا يعني هذا تحديد سير الإنسان وأبعاد نشاطاته الحياتية. وبالتالي فالإنسان المؤمن كثيرًا ما يشعر بغموض في المصير وتحيّرٍ في الطريق وخطأ في التجارب؛ لكنه عند ذلك لا يشعر في مصطلحنا بالقلق الذاتي، بل بالقلق الذي هو نتيجة حتمية لطموحه وعدم رضاه عما يجري حوله وسعيه الدائب لبناء مستقبل أفضل.

---

(1) المصدر نفسه، ص139.

وبتعبير أدق، هذا الإنسان قلبه مطمئن يقف على قاعدة صلبة ينظر إلى المستقبل، إلى الأمام. وهذه صفة المتفوقين صانعي التاريخ.

أما الإنسان الكبير الذي يشعر بالقلق الذاتي فهو في حالة الشك لا يتمكن من المشاركة في بناء المستقبل، إذ إن الخط الحياتي الذي يبدأ مما قبل ذاته عبر ذاته غير مرسوم عندها، فهو يتخبط»[1].

ثالثًا: أسباب تأخر المسلمين

يطرح الصدر عددًا كبيرًا من الأسئلة يحاول من خلالها الإجابة عن سؤال مركزي ألا وهو لماذا تأخر المسلمون عن ركب التقدم العلمي والمادي؟ فيبدأ بمناقشة نوعين من الأحكام الإسلامية. النوع الأول يندرج تحت المبادىء الفردية وبها يربّي الإسلام الفرد ثقافيًا وعقديًا وعمليًا وأخلاقيًا. ونوع ثانٍ من الأحكام يندرج تحت المبادئ الاجتماعية التي بموجبها يريد الإسلام أن يصون الفرد، فعمل على تأسيس حاضنة وظيفتها تأمين الحماية له ولجميع الأفراد المنضوين فيها، لأنه كما هو معلوم من النادر أن يبقى الإنسان صحيحًا في مجتمع فاسد. ولكي يتمكن الإنسان من صيانة الإنسان صيانةً كاملة كان عليه أن يُنشىء له مجتمعًا صالحًا ومناخًا ملائمًا يساعده على الحفاظ على شخصيته الإسلامية ونموه الفكري والعلمي والثقافي يمكّنه من قيادة الواقعين المادي والحضاري على أكمل وجه.

الصدر يتوقف مليًا أمام مهمتين أدّاهما الرسول الأكرم محمد (ص). المهمّة الأولى، إبلاغ الرسالة بكل ما تحويه من تعاليم وقيم ومبادىء في

(1) المصدر نفسه، ص140 ـ 141.

مختلف المجالات. والمهمة الثانية، تتعلق بالولاية. وتعني تطبيق الأحكام وخلق مجتمع إسلامي. أي بناء دولة إسلامية على رأسها حاكم إسلامي يتمتع بكل الشروط والمواصفات المطلوبة لقيادة المسلمين وتكوين حضارة تأخذ بالبعدين السماوي والأرضي.

إذًا، السبب الحقيقي وراء تخلّف المسلمين وتقهقرهم وانحرافهم يكمن بحسب الصدر، في تخلّيهم عن المجتمع الإسلامي. ففقدوا جرّاء ذلك الفاعلية والمؤثرية وابتعدوا عن المنطق العلمي والعملي، وافتقروا إلى الضابط الذي يربط بين عمل ما وأهدافه وبين موقف ما وطريقة إصداره، وبين سياسة ما وأدواتها وبين ثقافة ما وقيمها وبين فكرة ما وكيفية تحقيقها...

ولذلك، كان الفرد المسلم يعيش حالةً مهولة من التخبط والضياع. يقول الصدر: «عشرات السنوات مارس (الرسول عليه الصلاة والسلام) مهمّتين، ثم وضع خطة للاستمرار ببناء المجتمع الإسلامي ولتكوين هذا المجتمع. المسلمون لم ينفذوا، فانحرف الموضوع. بقي الفرد المسلم بقوة الاستمرار، يركض فترة في الخط الإسلامي... وبقي المجتمع (نصف المكوَّن) المجتمع الناشِئ الإسلامي، بقوة الاستمرار يركض فترة من الزمن ثم انحرف. تمامًا مثل دواليب السيارة التي تخرج من السيارة تمشي مدة من الزمن ثم تقع»[1].

ثم يذهب الصدر إلى معالجة مسألة هامة من خلال طرح سؤال عميق يتعلق بالفلسفة. فهو يعتبر أنّ الفلسفة سبب في تطور أي مجتمع

---

(1) المصدر نفسه، ص506.

وانعكاس لنموّه وتقدمه على المستويات كافة. فلا يمكن أن تكون النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لدى المسلمين صحيحة إن لم تكن تستند إلى أساس فلسفي متين، أما اعتبار بعضٍ أن لا فلسفة في الإسلام ليبرر تراكضه نحو الفلسفات الغربية والاتجاهات الفكرية المتعددة فغير مقبول البتة. فالإسلام لديه فلسفة عظيمة لا تقاس إطلاقًا بأي فلسفة أخرى يُشك في أصالتها ومن ضمنها الفلسفة اليونانية التي انطلقت وسرت من الشرق إلى اليونان[1].

نعم، الصدر يميز بين الفلسفة في الإسلام والفلسفات الأخرى. «لأن الفلسفة عند الفلاسفة يعني معرفة الحقائق (إنتاج إنساني). الفلسفة في الإسلام ليس إنتاجًا إنسانيًا وإنما هي عقائد وتفسيرات أو مبادىء إلهية»[2].

ولهذا، كان الصدر ضنينًا أن يثبت هذه الفكرة في وجه المتسائلين والمشككين من مسلمين وغيرهم من خلال التأكيد أولاً على وجود فلسفة إسلامية تختلف عن فلسفة اليونان وغيرها من الفلسفات. وثانيًا، أنّ «الفلسفة الإسلامية عميقة، إلهية، معروضة للإنسان المسلم كمبادئ عقدية حتى في تحركه العالمي لا يكون متخبطًا ومتناقضًا»[3].

ولكن ما علاقة ذلك بتأخر المسلمين؟ يجيب الصدر بالآتي: «مجتمعنا يفقد الفلسفة أو العقيدة أو المبدأ الذي ينسق له النشاطات الإسلامية في مختلف الجوانب، وبالتالي يشعر بالفراغ العقدي

---

(1) المصدر نفسه، ص508.

(2) المصدر نفسه، ص509.

(3) المصدر نفسه.

فيركض. . . نحو اتباع الفلسفات من هنا وهناك»[1]. والحلّ برأيه هو بالاعتماد على فلسفة الإسلام بالذات (أي) ما يقترحه الإسلام لكي يكون جذرًا عقديًا في حياة المسلم[2].

ثم يمضي الصدر لمناقشة مسألة أخرى ترتبط بتوزيع الثروة. فيعتبر أن الطاقات البشرية في المجتمع الإسلامي قد تجمدت نتيجة الأموال التي كانت تعطى بلا عوض ولا كدح ولا عمل. فنمت طبقة استحوذت على كثيرٍ من الخيرات وعاشت في رفاهية من دون حركة ولا تعب. ويؤكد في هذا المجال على أن الإسلام لا يريد أن يؤمن المال رفاهية للإنسان ولا يعني ذلك أن الإسلام ضد الرفاهية؛ بل مخافة أن تحول الرفاهية عن الحركة والعطاء[3]. وعلى هذا الأساس يشدد الصدر على أهمية العمل في الإسلام لا باعتباره وسيلة لكسب الرزق فحسب، بل إنّ العمل يرقى إلى درجة العبادة[4].

ثم يعرض الصدر لمشكلة التبعيض والتصنيف والذي يسمى بالتفاوت الطبقي. ومعالجة الإسلام لها عن طريق الزكاة والذي يعدّها بعضٌ ضريبة فيما هي في الواقع مخصصة لحل مشكلة الاختلاف الطبقي[5]. ثم يعرج إلى عرض مشكلة احتجاب الحاكم عن المحكومين والعنصرية والعائلية والغزو الثقافي والتخدير الديني وانعدام التنظيم وغيرها من المشاكل، ليخلص إلى أنّ الحل الأساس هو بقيام مجتمع

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص518.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص520.

إسلامي. وهذا المجتمع لا يقوم إلّا بالوعي الإسلامي العام وبوجود الحكم الإسلامي[1]. وكأن الصدر في كل ما طرحه يريد التنبيه إلى خطورة ما وصل إليه المسلمون بانحرافهم وابتعادهم عن أصول دينهم وقبولهم البقاء في المستنقع الآسن وعدم تفاعلهم مع موجبات العلم والإيمان. هذا الواقع المؤسف جعلهم خارج المكان وخارج الزمن وخارج التاريخ وخارج المستقبل، والمطلوب أن يفكروا كيف يُعاد تقويم المسار وتصحيح الرؤية وبناء المنهج السليم الذي يقود إلى تحقيق الأهداف.

ونخلص إلى الاستشهاد مجددًا بنص الإمام الصدر الذي يلخّص أزمة تأخر المسلمين بقوله: «الإسلام وضع أسسًا لتربية الفرد وأساسًا لتكوين المجتمع... كان من المفترض أن يكون ثمّة استمرار لبناء المجتمع الإسلامي، لأن الإنسان المسلم الذي تربى كان إنسانًا جديدًا في العالم وهو وحده يتحدى العالم والعالم يتحداه فكان بحاجة إلى مجتمع يصونه. هذا المجتمع أُخِذَ منه فأصبحت الخلافة في بعض القرون المتأخرة ملكًا، وأموال الأمة أموالاً للملك، والوظيفة الدفاعية أصبحت وسيلة الارتزاق، والمحاكمات القانونية أصبحت محاكمات كيفية، وأمثال ذلك. المجتمع الإسلامي أخذ من الإنسان المسلم فانهار... لو كان يكتب للإسلام بقاء لكان يجب أن يبقى المجتمع الإسلامي إلى جانب الإنسان المسلم، ولكن المجتمع الإسلامي سلب من الإنسان المسلم فبقي الإنسان المسلم مدة يمشي بقوة الاستمرار ثم سقط في صحاري التاريخ والقرون وانهار. هذه هي المشكلة نقف عند

---

(1) المصدر نفسه.

هذه النقطة أساسًا، ساعة أُخذ المجتمع الإسلامي من الإسلام بدأ السقوط والتدهور في الإنسان المسلم»[1].

رابعًا: العدالة الاقتصادية والاجتماعية

في سياق شرح المعالم الأساس للإسلام، يبحث الصدر مسألة العدالة وخصوصًا في المجالين الاجتماعي والاقتصادي مؤكدًا أنها، أي العدالة، تعتمد على الإيديولوجية الإسلامية باعتبارها ركنًا من أركانها[2]. وفي ضوء ذلك فإنّ كل القيم الخلقية والجمالية والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الإسلام قائمة وتتحرك على أساس العدل، وهي كذلك تبدو كنتيجة للعدالة الكونية.

ومن المعروف أنّ الكون في الرؤية الإسلامية قائم على العدل، وبين الكون والحياة والإنسان ارتباط وثيق، ولذلك فإنّ على الفرد أن يكون عادلاً في سلوكه وأن يُدخل العدل كنهج وسلوك وتصرف وكأسلوب حياة في المجتمع الإسلامي.

يقول الصدر: «إنّ الإنسان الذي يشعر بالرسالة ويرغب في النجاح عليه أن يكون عادلاً في سلوكه، منسجمًا مع الكون، وإلاّ فهو جسم غريب في هذا الوجود مرفوض وفاشل»[3].

إذًا، كما هو واضح فإن العدالة تنبعث من العقيدة، وكما هو مقرر في محله أيضًا فإن العدالة من أبرز الصفات الإلهية الثبوتية، والتعبير

---

(1) المصدر نفسه، ص488.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص187.

(3) المصدر نفسه، ص188.

القرآني يشير إلى الله بوصفه (قائمًا بالقسط) ومعنى ذلك أنّ العدل الكوني يتمظهر ويتجوهر من خلال مفهوم القيام الإلهي بالقسط[1]. وهذا الأمر يعدّ في غاية الأهمية من الناحية التربوية حينما يؤمن الفرد بعدالة الخالق التي تضع القاعدة الثابتة لعدالة الكون وللعدالة في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا[2]. وبينما يختلف سلوك غير المؤمنين بالإسلام اختلافًا كبيرًا بسبب الأفكار والرؤى والقيم التي يؤمنون بها أو يتربّون عليها، فإنّ الإسلام يُدخل العدالة الاجتماعية والاقتصادية في صميم العبادات وضمن شروط صحتها[3].

وبناءً عليه، يحاول الصدر أن يؤكد من خلال الاستشهاد بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة أنّ العدالة مبنية على أصول العقيدة والعبادة، لا ينفصلان عنها؛ ولهذا لا يعترف الإسلام بإيمان لا يثمر العدالة في حياة الفرد والجماعة[4].

وكما يقول: «من هنا تصبح العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام عميقة، دائمة وشاملة، لأنها ممتزجة مع كيان المؤمن، نابعة من ذاته لدى فرده وفي جماعته»[5].

وفي ذلك يشير الصدر إلى ميزتين هامتين للعدالة في الإسلام.

الأولى: الديمومة.

الثانية: الشمولية.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص189.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

فهي إذًا، لا تتوقف وليست محصورة في ظرف معين وفي زمن محدد كما إنّها تشمل جميع الأبعاد والمجالات والحقول على اختلافها وتنوعها. مضافًا إلى ذلك فإنّ الإسلام يسعى لإحاطة العدالة بكل الضمانات التي تجعلها مقررة ونافذة في المجتمع.

يقول الصدر: «إنّ الإسلام في وضعه لمبدإ العدالة. يرسم لها أبعادًا واضحة تمنع الميوعة، ويقدم لها ضمانات تمكنها من التطوير والتصاعد حتى اللاّنهاية»[1].

وهنا يشترط الصدر حتى تتحقق العدالة بكامل مواصفاتها وشروطها أن يوجد ترابط بين مسؤولية الفرد ومسؤولية الجماعة[2]. يعلق الصدر على هذه النقطة بالقول: «إنّ الفرد مسؤول عن سلامة المجتمع حسب مبدإ: كُلُّكم راعٍ وكل راع مسؤول عن رعيته... وكل ما يملك من أموال وطاقات وتجارب... ليس ثمرة جهده لشخصه. وبكلمة، إنّ الفرد أمين على ما يملك مسؤول عنه أمام المجتمع. وهذا يؤكد أن الفرد لا يحق له أن يحتكر ما عنده ولا أن يتلفه أو يهمل في شأنه ولا يجوز له أن يسيء إلى نفسه أو يؤذيها... وفي مقابل المسؤولية الفردية عن سلامة المجتمع، تأتي مسؤولية الجماعة عن الفرد. والأحاديث وفتاوى الفقهاء تثبت مسؤولية القرية بجميع أبنائها عن موت شخص جوعًا... ومع أي نوع من أنواع الموت وعن الإضرار والإيذاء والإساءة إليه... وذلك لأنهم خانوا أمانة الله ونقضوا عهد الله عندما لم يؤدوا مسؤوليتهم تجاه الفرد هذا»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص198.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص185.

وما ينطبق على قرية ينطبق على مدينة ودولة وأوطان وشعوب وأمم. ولذلك فإنّ الرؤية الإسلامية تركز على المسؤولية المترابطة وعلى التعاون والشعور بالآخر حال النقص والعجز والمصيبة والحاجة، كما تؤكد على مسألة الأموال والعقود والعهود التي يجب أن تكون في إطار الصلاح والخير العام. والقرآن الكريم يقدم صورة جليّة عن العدالة ونتائجها فيما لو تحققت؛ إذ يعم الخير والعطاء على الجميع، فيما غياب العدالة ينجم عنه أخطاء وأمراض وحرمان وعدوان وخصومات وفقر وحروب بين الأفراد.

وثمّة مسألة هامة ركز عليها القرآن الكريم وهي مسألة الإنفاق. «والإنفاق بالمفهوم القرآني هو المساهمة الشاملة من كل ما أنفق الله على الإنسان من مال أو فكر أو سعي ونضال»[1]. وكما هو معلوم أنّ مشكلات البطالة والركود والتضخم وسوء توزيع الثروة تحمل أفدح الأخطاء على استقرار الفرد والمجتمع. ولهذا السبب فإنّ الإنفاق يُعدُّ شرطًا أساسًا للخير على الفرد وعلى المجتمع من جهة، ومن جهة أخرى يبعد فاعله عن الظلم وعدم الوقوع في التهلكة[2]. فنتائج الإنفاق بحسب المعنى القرآني «ليست منحصرة بالجزاء الإلهي الذي ينتظره الإنسان يوم القيامة والذي يعبّر عنه القرآن بالجزاء الأوفى وإنما له نتائج دنيوية تسمى بالجزاء الأدنى»[3].

وبهذا ينطلق الصدر إلى «أنّ من يسعى لتوفير فرص الحياة للآخرين

---

(1) المصدر نفسه، ص190.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

كان الساعي فردًا أو جماعة، وكان من يسعى لأجلهم فردًا أو جماعة، يساهم في الحقيقة لعودة الخير إلى نفسه، ويبعد عن نفسه أيضًا خطر الظلم والهلاك»[1].

ثم يناقش الصدر إشكالية تفاوت العدالة بين الأفراد وداخل المجتمعات وهل إنّ ذلك يُعدّ من نقائص الرؤية الإسلامية؟ يجيب الصدر على هذه الاشكالية الهامة بالتالي: «إنّ درجة العدالة تتفاوت والمراحل التي يمرّ بها تنفيذها في المجتمعات تبدو وكأنها غير متناهية شأنها شأن سائر الأهداف الدينية اللاّمتناهية. ذلك لأن العدالة في الواقع وسيلة لإعطاء فرص الكمال للإنسان وليست غاية بحد ذاتها، يقف الجهد عند تحقيق أولى مراحلها. ونتيجة هذه الرؤية تبدأ العدالة بدرجة من التحسّس الفردي، ثم تنمو وتتحول إلى الجهد المتزايد لدى الفرد من جهة وتسري إلى الجماعة المتمثلة بالسلطات الوطنية من جهة أخرى، ثم تنمو العدالة في المجتمع باتجاه شيوعها لدى الأفراد جميعًا وباتجاه العمق النوعي. فكما إنّ التحسس يصبح سعيًا وعملًاو كذلك فإن العدالة في حدها الأدنى أي درجة توفير الحد الأدنى لفرص الحياة تتحول إلى خلق درجات أكثر من الفرص حتى المساواة بين المزيد من أبناء المجتمع الواحد. وبعد ذلك يأتي دور التكافل والتضامن والتضحية، حتى نصل إلى دور الإيثار»[2].

ثم يؤكد الصدر أنّ أحد أهم العلل في الاقتصادات العالمية والمحلية التي تسبب الفقر والحرمان والخلافات وضياع الأموال والظلم والفساد

---

(1) المصدر نفسه، ص190 ـ 191.

(2) المصدر نفسه، ص191.

هو الربا، والإسلام قد حرّمه لأنه لا يرضى بالفوائد التي يجنيها رأس المال المتجرد عن الجهد[1]. ووسائل الإنتاج لا يمكنها كذلك أن تشارك في الأرباح، أما العمل فهو العنصر المفضل من عناصر الإنتاج الذي يحق له المشاركة في الأرباح[2].

ثم يعرض الصدر لأهم المبادئ التي طرحها الإسلام في سبيل سدّ الفجوات الاجتماعية والمعيشية ونظام التكافل الاجتماعي الذي يعتمد الزكاة ودائرته الواسعة في سبيل تعديل مستوى الحياة لدى البشر[3]. ليخلص إلى واقع الأمة الإسلامية التي تعيش الظلم والظلام والتناقضات والتفكك والفساد على أنواعه، بعدما انفصل الانسان عن العدالة وأُفرغت العبادات من مضمونها وأصالتها وحقيقتها، وأصبحت طقوسًا بلا أهداف اجتماعية واقتصادية وأخلاقية. وقد ساهم رجال الدين بخطاباتهم أو بسكوتهم بحسب الصدر إلى أن «تحل العبادات (الشكلية) موضع العدالة ومكانها»[4].

وحقيقة الأمر الذي سبب كل هذه المآسي الاجتماعية والاقتصادية برأي الصدر يعود إلى «الانفصال بين مبدإ العدالة الاقتصادية والاجتماعية وبين الإيديولوجية الإسلامية، وهو جزء من مأساة الفصل بين العقيدة والشريعة، هذا الانفصال بوجوده وبقناعة المسلمين على مختلف فئاتهم فيه، أفقد صفة العمق والشمول والدوام في أسس العدالة، حتى أصبحت

---

(1) المصدر نفسه، ج12 ص344؛ وج 6 ص191.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص191.

(3) المصدر نفسه، ج12، ص317.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص193.

العدالة الاقتصادية والاجتماعية وغيرهما، مطلبًا اجتماعيًا وموضوعًا سياسيًا صرفًا. . . هذا الانفصال خلق فوضى في المساعي الرامية لتحقيق العدالة في مجتمعاتنا وترك صعوبات اجتماعية وسياسية وعقدية بالغة»[1].

خامسًا: الحكم الديني وتطور الشريعة

درس الصدر الحكم الديني من زوايا متعددة، من حيث قيمته الإيمانية ووظيفته الاجتماعية وتوجيهه للتاريخ ودوره في بناء الحضارة الإسلامية، لأن الإسلام لوحة مترابطة، لكل حكم فيه مكانه، ولكل تعليم أثره البالغ، تأسيسًا لرؤية جديدة في الثقافة والأخلاق والقيم والمفاهيم تضمن للإنسان حياة كريمة ووجودًا شريفًا[2].

يبدأ الصدر من نقطة أساس حين يؤكد أنّ الحكم الإسلامي ينطلق من الإيمان بالغيب وذلك ما يميزه عن الحكم الوضعي الذي يستند في حقيقته وفلسفته على العقل البشري.

وقد بيّن في هذا الصدد أنّ «الغيبية في أساس الحكم الديني هي سبب القداسة والخلود والإطلاق»[3]. والإنسان يحتاج إلى الاطمئنان والاستقرار في مختلف شؤونه الحياتية ومجالات عمله وتفكيره وسلوكه. وهذه الحاجة للتعايش مع المطلق فطرية وطبيعية وإلّا بقي مضطربًا مترددًا في عزائمه ومواقفه وتوجهاته العملية[4]. ولهذا كانت

(1) المصدر نفسه، ص192 ـ 193.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص273.
(3) المصدر نفسه، ص274.
(4) المصدر نفسه.

الأحكام الإسلامية أحكامًا متصلة ومرتبطة بالخلود والمطلق لتعطي الإنسان القوة والثبات والأمل، بينما تتسم العلوم والفلسفات والتكنولوجيا والقوانين الوضعية بالتزلزل والتغير والاضطراب، وهذا ما يجعل سلوك الإنسان يدخل ضمنًا في دائرة الحيرة والضياع والتردد وحتى اليأس[1].

وللأحكام الشرعية المرتبطة بالغيب أثر تربوي ونفسي وإيماني واتصالي مع الله عز وجل. والإنسان المؤمن الذي ينفذ الحكم الشرعي لا يشعر بأنّه يقوم بعمل معزول ويؤدي فعلاً مقطوعًا مبتوتًا، وإنما «ينفذ بصورة مباشرة أو غير مباشرة فعل إيمانه بالله وتسليمه لأمره ونهيه»[2].

وهنا تبرز إشكالية جديرة بالبحث تتعلق بغيبية الأحكام وفيما إذا كانت تتنافى مع التطوير وحركة الزمن والمتطلبات الطارئة. يجيب الصدر على هذه الإشكالية بنفي أي تناقض بين أن يكون الحكم غيبيًا وبين أن يكون متطورًا، معتبرًا «أنّ الغيبية... لا تتنافى على صعيد التطبيق مع التطوير والاهتمام الكامل بالضرورات الاجتماعية المتغيرة»[3].

وبكلمة موجزة وعميقة، يحسم الصدر هذه الإشكالية بالقول: «إنّ سماوية الحكم لا تتناقض مع أرضية التطبيق عند حاجة الإنسان له»[4]. ولكن ماذا عن الاجتهاد في الشريعة! وما الفرق بينه وبين التشريع المتعارف لدى المؤسسات المتخصصة بإصداره! ألا يُعدّ هذا الأمر فعلاً

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص274.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

إنسانيًا يُفقد الحكم الشرعي إطلاقه وهويته الغيبية. ولكي تُفهم هذه المسألة بشكل أوضح يجيب الصدر بالتالي: «إنّ الاجتهاد وتحرك وتطور ونظرة إلى الأرض ضمن الإطار الغيبي المطلق السماوي للحكم، فالإطلاق والغيبية لا يفقدان الحكم تطوره وانطباقه على حاجات الإنسان. كما إنّ التطور والاهتمام بالحاجات لا يفقدان الحكم قدسيته وغيبيته... أمّا التشريع فهو دراسة الموضوع وأبعاده والظروف المحيطة به ووضع حكم له مستند إلى مصلحة عامة أو خاصة. والتشريع على هذا يضم جزءًا من فهم المشرع إلى المصالح المتوافرة في الموضوع وهو أي التشريع نظرة إلى الأرض بينما الاجتهاد انتباه إلى السماء»[1]. وبناءً عليه، يدخل الصدر إلى معالجة قضية التطور في الشريعة فيعتبر أنّ الإسلام ضمّن شريعته مبادئ أساس «تُمكّن الإنسان من تطوير الحكم الشرعي حسب مقتضيات الزمان والمكان وغيرهما دون أن يفتقد الحكم قداسته وغيبيته»[2].

ثم يعرض الصدر لأنواع معينة من الأحكام قابلة للتطور ومنها:

النوع الأول: موضوعات الأحكام وأجزاؤها التي تقبل التطوير في مدلولاتها عند مختلف الظروف مثل موضوع حكم تعدد الزوجات، وشرط العدالة في العشرة بين الزوجات، (ولو كانت الروايات قد فسّرت العدل وحددته في الطعام والسكن والكساء. فهذا الأمر يختلف من زمن إلى زمن). وموضوع الفقراء الذين يستحقون الزكاة؛ إذ إنّ هذا الأمر يرتبط بمستوى الدخل والحاجات المتزايدة، ونحو ذلك من أمور مرتبطة

---

(1) المصدر نفسه، ص275.

(2) المصدر نفسه.

بطريقة العيش. وقد عرف الصدر الزكاة بأنها «تدارك مستمر لنقص الأوضاع المعيشية لدى الفقراء وتقريب دائم لمستوى دخل الطبقات المختلفة»[1]، و«غايتها رفع مستوى من هو دون المعدل إلى المعدل»[2]. وكذلك موضوع الرشد ؛إذ يختلف عمر البلوغ المدني عن البلوغ الجزائي الذي تترتب عليه أحكام كثيرة[3].

النوع الثاني: قواعد فقهية قرآنية وحديثية قابلة بذاتها للتطوير. كقاعدة (المؤمنون عند شروطهم) وقاعدة (أوفوا بالعهود) وغيرها. والتي من خلالها يمكن تطوير صور الزواج وشروطه والطلاق وشروطه وغير ذلك[4].

النوع الثالث: العناوين الثانوية؛ إذ إنها من أهم الموارد التي يمكن الاستعانة بها لمواكبة التطورات الحديثة ومعالجة المشكلات والظروف الطارئة. ومن باب المثال على هذا النوع. فإن التأميم لا يمكن القبول به كمبدإ في الشريعة الإسلامية لأنه يتعارض مع الملكية الشخصية. ولكن الشارع عندما يلحظ أن مصالح الجماعة قد تتعرض للخطر أمام مصلحة الفرد، يحكم بتقديم مصلحة الجماعة على الفرد لأنها أكبر. وهكذا يمكن الاجتهاد في مثل هذه المسائل وتقديم أحكام تراعي البعد الزماني والظرفي وتعالج الأوضاع المتطورة من دون أن تفقد هذه الأحكام قداستها وغيبيتها[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص276.
(2) المصدر نفسه، ج12، ص317.
(3) المصدر نفسه ج3، ص275 ـ 276.
(4) المصدر نفسه، ص276.
(5) المصدر نفسه، ص277.

سادسًا: الصدر والمرأة

عاش الصدر واقع المرأة المعاصرة بكل تفاصيله. أدرك وأحصى معظم السلبيات والظواهر التي أدّت إلى انحطاط المجتمعات البشرية بسبب وضع المرأة المزري، التي لم تعامل كإنسانة، ولم يُنظر إليها على ضوء مقتضيات الوجدان الأخلاقي، والتعاليم الإلهية وفق الرؤية الإسلامية، التي لم تميّز بدورها بين الرجل والمرأة على مستوى الإنسانية، بل اعتبرت المرأة نفس الرجل لا أنّها طينة مختلفة عن طينته، أو أنها خلقت من مادة أدنى من مادة الرجل أو من أحد أعضائه وغير ذلك من المقولات التي تحتقر المرأة وتُنزل بها أشد الظُلامات وأفدحها[1]. والإسلام الذي أقرّ بمبدإ المساواة في الإنسانية والحقوق ولم يُفضل الرجل على المرأة في الخلقة، لم يقر تشابه وتماثل الحقوق بينهما، لأنّ في ذلك ظلمًا للمرأة كما يشير الصدر إلى ذلك بالقول: «الوحدة الحقيقية لا تعني وحدة المهام، التي تعتمد على كفاءات كل من الرجل والمرأة، فالتفاوت في الأحكام لا يعني التفاوت في الجوهر والذات»[2]. وهذه النقطة جديرة بالدراسة والاهتمام لأن كفاءات المرأة واستعداداتها مختلفة عن كفاءات الرجل واستعداداته، والأحكام المنصوبة يجب أن تراعي هذا التفاوت وإلّا وقع كل من الرجل والمرأة في ضيقٍ وحرج، وهذا ما هو حاصل في بعض المجتمعات الأوروبية نتيجة توجه الأحكام إليهما على نحوِ مساوٍ. فصار على الرجل أن يربّي

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص380. اعتمادًا على قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ (سورة النساء: الآية 1).

(2) المصدر نفسه، ص380.

الأطفال وهو لا يملك قابلية لأداء هذه المهمّة على أكمل وجه، كما أصبح على المرأة أن تعمل عمل الرجال وهي لا تملك القوّة والعضلات والبنية الجسدية التي تساعدها على ذلك. ولا يخفى، أنّ الرجل لعب دورًا سلبيًا تجاه المرأة ومنعها من أن تعيش كرامتها الإنسانية وأن تقوم بوظيفتها الاجتماعية على أكمل وجه. فسلطة الرجل منذ أقدم العصور قيّدت المرأة وفرضت عليها توجهًا معينًا محددًا. لقد كان الرجل يعتبرها خادمة ثم آلة إنجاب إلى أن أصبحت اليوم رمزًا للأنوثة والإثارة[1]. وقد عبّر الصدر عن امتعاضه من هذا الواقع الذي وصلت إليه المرأة بقوله: «رجل اليوم يحاول بواسطة الكتب ومختلف وسائل الإعلام (السينما، المسرح...)، الموضة، الحياة الاجتماعية، أن يجعل من المرأة رمزًا للإثارة وحاصرًا دورها في الجنس، وهذا تمامًا دليل ذكاء من الرجل. فلقد أصبحت المرأة عبارة عن لوحة فنيّة. إذًا، في الماضي لم تكن المرأة شيئًا، وهي اليوم ليست بشيء»[2]. فالمأساة على حالها، والمرأة التي كانت تعيش في عصورٍ غابرة في ظروف وأوضاعٍ قاسية، هي اليوم، على الرغم من التحولات المفاهيمية والاجتماعية والحضارية إلّا أنّها ما زالت تعاني من سلطة الرجل واضطهاده وعنفه وسوء توجيهه لها وقيادته السيئة التي لم توفر لها الحصانة والحماية والاحترام والنظرة الإنسانية التي تحتاجها. وبناءً على ما تقدّم يُظهر الصدر اعتراضه الواضح على القوانين والتشريعات الوضعية وعلى ما وصلت إليه المرأة في المجتمعات الأوروبية. إذ إنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص383.

(2) المصدر نفسه.

التحرر ورفع شعار المساواة مع الرجل لم يؤدِ إلّا إلى انتصار ظاهري، لكنّ وضع المرأة زاد تعقيدًا ومأساوية وتعاظمت مستويات الإجهاض والطلاق والتفكك الأسري ونحو ذلك من الظواهر الاجتماعية الخطيرة، ما جعل المرأة مكبّلة بطوق جديد من الإجراءات والتدابير الظالمة ساقها إلى أوضاع اجتماعية وأخلاقية بعيدة كل البعد عن العدل والكرامة الإنسانية التي تطلبها في كل حين.

وعليه، يذهب الصدر أيضًا إلى مقاربة مسألة التحرر من خلال وجوب تخطي التخلف وتحمل المرأة لواجباتها الاجتماعية والعائلية والإنسانية، فالحرية مسؤولية ورغبة عاطفية ترتبط بالمنطق، والتحرر ليس فك ارتباط واستقلال عن القيم. ومعالجة الأزمات التي تعيشها المرأة لا يكون بالخلاص والتهرب من التعهدات والمسؤوليات. وبناءً عليه، فإنّ «على المرأة الإنسان التزامات اختيارية... وواجب ذاتي (إلهي) عليها أن تؤديه»[1].

فالإشكالية ليست في الحرية المسؤولة التي لو تسنّى للمرأة أن تعيشها لبلغت الذرى في المجد والأخلاق بل في التحرر المتفلت من أي قيود. فإذا أعطينا المرأة الحرية الحقيقية فذلك يساعدها على النمو الطبيعي. كما إنّ الكفاءة «لا تنمو إلّا بالحرية. الضغط يجمد الكفاءات ويحرفها، وعلينا أن نساهم في إعطاء المناخ الملائم لنمو كفاءات المرأة... على أن ننظر إلى الحرية المعطاة لها بشيء من الحرص»[2]. وعلى الرغم من حالة الاستقطاب الحاد بين مؤيد ومعارض لحقوق

(1) المصدر نفسه، ص381.

(2) المصدر نفسه.

المرأة على مستوى التشريعات الدينية أو الوضعية، إلّا أنّه ممّا لا شك فيه أنّ مشكلة المرأة مشكلة كبيرة وعلى الرجل أن يتحمل المسؤولية في تغيير أوضاعها نحو الأفضل بحيث يساعد على إلغاء كل أشكال التمييز والظلم التي تتسلل بطرق ملتوية، خصوصًا أنّ رجل اليوم وهو يدّعي تحرير المرأة، يقيدها بمجموعة من القيود الاجتماعية والاقتصادية والنفسية. ويفرض بشكل ماكر أن تكون المرأة مجرد لوحة فنية. وسيطرته القاسية المتحكمة بكل مفاصل حياتها «تحقير لها، وتقصير لعمرها، وتضييق لفرصها الحياتية. وعليها أن تتحرر من انصرافها للخدمة والولادة والأنثوية، ومن التخلف في أداء دورها الوطني حتى تصبح إنسانًا حيًا يعطي ويأخذ»[1].

وعن واقع المرأة المسلمة يقول الصدر إنّها قد تحولت إلى عنصر معطل في حياة المسلمين وقد أُهملت وجُهّلت[2]، ويرى أنّ وضعها في بدء الإسلام كان أفضل بكثير مما هو عليه الآن. والحل برأيه هو في «الانطلاق إلى الأصول والرجوع إلى الإسلام الصحيح. لأنّ ما من دين ولا مجتمع كرّم المرأة كما كرمها الإسلام على حقيقته لا كما يعيشه أكثر المسلمين»[3].

ثم يعتبر أنّ المرأة المسلمة اليوم تعيش ليل الغواية لا ليل الإسلام. والمطلوب أن تخرج منه فتقبل أن «تكون إنسانة وأن لا تلعب دور الأنوثة الدائمة في جميع الحقول. فتفرض على الرجل أن يرى فيها خارج بيته

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص490.
(3) المصدر نفسه، ص85.

إنسانة شريكة تبني العالم إلى جانبه لا لوحة فنية يلهيه النظر إليها عن بناء هذا العالم أو لوحة مغرية يعيقه التمتع بها عن تقدمه»[1]. في حين يجد المرأة العربية «تعيش أصعب مرحلة في تاريخها ويجب عليها أن تتغلب على التقاليد القبلية، والأحكام الدينية المشوهة وبعض التأثيرات المستوردة»[2].

وعليه، فإنّ تقدم المرأة العربية يتوقف عنده على تجاوز أمور ثلاثة أساس:

1 ـ التقاليد والموروثات والعادات القبلية السيئة.

2 ـ التفسيرات والتأويلات الدينية المشوّهة لحقيقة الإسلام ومبادئه الثابتة.

3 ـ الأفكار والثقافات الغربية البعيدة عن القيم والأخلاق.

بالإجمال إنّ قضية المرأة هي قضية الرجل، هي قضية الإنسان. وكما يقول الصدر: «المرأة والرجل حقيقة واحدة، المرأة إنسان، كما إنّ الرجل إنسان. لا تفاوت في حقل الإنسانية»[3].

ولذلك فإن معالجة هذه القضية تخص الرجل كما تخص المرأة، وحلّها ليس حلًا للمرأة فحسب بل حل للرجل أيضًا. والإسلام قد وضع الموازين الكاملة بحيث يحافظ على مكانة المرأة داخل الأسرة وفي المجتمع.

---

(1) المصدر نفسه، ص86.

(2) المصدر نفسه، ص383.

(3) المصدر نفسه، ج11، ص367.

وكما يقول مالك بن نبي: «فالمرأة والرجل قطبا الإنسانية. ولا معنى لأحدهما بغير الآخر. فلئن كان الرجل قد أتى في مجال الفن والعلم بالمعجزات، فإن المرأة قد كونت نوابغ الرجال»[1].

---

(1) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر، بيروت، ط6، 2006، ص125.

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم خازم، **غريب العصر**، دار المحجة البيضاء، بيروت.

2 ـ أحمد بيضون، Identite' Confessionnlle et Temps Social Chez les Historiens Libanais Contemporains، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1984.

3 ـ ــــــــــ، **ما علمتم وذقتم مسالك في الحرب اللبنانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

4 ـ ــــــــــ، **مغامرات المغايرة، اللبنانيون طوائف وعربًا وفينيقيين**، دار النهار، بيروت، ط 1، 2005.

5 ـ إدمون رباط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 2002.

6 ـ ــــــــــ، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، دار العلم للملايين، بيروت.

7 ـ إسكندر رياشي، **قبل وبعد**، دار الحياة، بيروت، 1953.

8 ـ ألبير منصور، **موت جمهورية**، دار الجديد، بيروت، ط1، 1994.

9 ـ أنطوان فرح، **ابن رشد وفلسفته**، دار الطليعة، بيروت، 1981.

10 ـ آني لوران وأنطوان بصبوص، **الحروب السرية في لبنان**، غاليمار، بيروت، 1988.

11 ـ بسام أبو شريف، **ياسر عرفات**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 2005.

12 ـ جميل قاسم، **الفكر المحض**، دار الأنوار، بيروت، ط1، 2002.

13 ـ جودت القزويني، **تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية**، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2005.

14 ـ جورج قرم، **انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى غزو العراق**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2006.

15 ـ جوزيف أبو خليل، **قصة الموارنة في الحرب**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط3، 1990.

16 ـ حسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، **تحف العقول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1404هـ.

17 ـ حسن غريب، **نحو تاريخ فكري سياسي لشيعة لبنان**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، 2000.

18 ـ حسين شرف الدين، **الإمام السيد موسى الصدر محطات تاريخية**، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، ط 2، 2002.

19 ـ حسين كنعان، **موسى الصدر، قدر ودور ورسائل من صاحب الرسالة**، بيروت، ط1، 2006.

20 ـ حسين يونس، **الإمام الخميني ونظرية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، دراسات في الفكر السياسي للإمام الخميني.

21 ـ حليم بركات، **الهوية، أزمة الحداثة والوعي التقليدي**، بيروت، دار رياض نجيب الريس للكتب والنشر، ط1، 2004.

22 ـ حليم فياض، **الجنوب أحداث وذكريات**، بيروت، دار النهار، ط1، 2003.

23 ـ حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1996.

24 ـ خلدون النقيب، **آراء في فقه التخلف**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2002.

25 ـ خليل حمدان وآخرون، **حركة أمل: السيرة والمسيرة**، دار بلال، بيروت، ط1، 2008.

26 ـ روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، الدار الإسلامية، بيروت.

27 ـ زكي ميلاد، «**السيد موسى الصدر والمشروع الإصلاحي**»، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 48، السنة الثانية عشرة، 2005.

28 ـ ساسين عساف، **مآزق الفكر السياسي في لبنان: مسألة العيش المشترك**، دار مختارات، بيروت.

29 ـ سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي**، دار الفكر، دمشق، ط2، 1988.

30 ـ سعود المولى، **العدل في العيش المشترك**، منشورات جامعة القديس يوسف، بيروت، ط 1، 2003.

31 ـ سمير خلف، **لبنان في مدار العنف**، دار النهار، بيروت، ط1، 2002.

32 ـ شبلي ملاط، **تجديد الفقه الإسلامي**، دار النهار، بيروت.

33 ـ صابرينا ميرفان، **حركة الإصلاح الشيعي**، دار النهار، بيروت.

34 ـ طانيوس دعيبس، **الوطن الصعب الدولة المستحيلة**، دار الجديد، بيروت، ط1، 1995.

35 ـ عادل رؤوف، **حزب الدعوة الإسلامية: المسيرة والفكر الحركي**، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.

36 ـ عادل رؤوف، **عراق بلا قيادة، قراءة في أزمة القيادة الإسلامية الشيعية في العراق الحديث**، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق، ط10.

37 ـ ــــــــــ، **محمد باقر الصدر بين ديكتاتوريتين**، المركز العراقي للاعلام والدراسات، ط 6، 2006.

38 ـ عادل رضا، **مع الاعتذار للامام الصدر**، دار الحوراء، بيروت.

39 ـ عبد الله النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي**، دار النهار، بيروت.

40 ـ عبد الله شرف الدين، **بغية الراغبين**، الدار الإسلامية، بيروت.

41 ـ علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، دار الأمير، بيروت.

42 ـ غسان طه، **شيعة لبنان**، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2006.

43 ـ فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة ـ الفكر السياسي الشيعي**، دار الكنوز الأدبية، ط 1، 1998.

44 ـ فؤاد زكريا، **العلمانية ضرورة حضارية**، كتاب قضايا فكرية: الكتاب الثامن، اكتوبر، 1989.

45 ـ فاضل الربيعي، **كبش المحرقة، نموذج لمجتمع الثوميين العرب**، دار رياض نجيب الرسي للكتب والنشر، بيروت.

46 ـ فواز طرابلسي، **تاريخ لبنان الحديث من الإمارة إلى اتفاق الطائف**، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2008.

47 ـ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر، بيروت، ط6، 2006.

48 ـ مجموعة من المؤلفين، **المسيحيون العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1981.

49 ـ ــــــــــ، **المسيحيون العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986.

50 ـ ــــــــــــــــ، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1989.

51 ـ محسن إبراهيم، **الحرب الأهلية اللبنانية وأزمة الوضع العربي**، بيروت المساء، بيروت، 1985.

52 ـ ــــــــــــــ، **الحرب وتجربة الحركة الوطنية اللبنانية**، بيروت المساء، بيروت، ط1، 1983.

53 ـ محمد أركون، **الفكر الإسلامي**، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998.

54 ـ محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط1، 2004.

55 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، دار الوفاء، بيروت، ط2، 1983.

56 ـ محمد جمال بارون، **يثرب الجديدة**، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2004.

57 ـ محمد حسنين هيكل، **مصر والقرن الواحد والعشرين**، دار الشروق، القاهرة، ط4.

58 ـ محمد رواس قلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988.

59 ـ محمد زعيتر، **المارونية في لبنان قديمًا وحديثًا**، الوكالة الشرقية للتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

60 ـ محمد شفيعي فر، **الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية**، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.

61 ـ محمد صادق الحسيني، **الشيخ الرئيس**، دار رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، 2004.

62 ـ محمد كوراني، **الجذور التاريخية للمقاومة الإسلامية في جبل عامل**، دار الوسيلة، بيروت 1993.

63 ـ محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996.

64 ـ محمود حيدر، **لاهوت الغلبة، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009.

65 ـ محي الدين صبحي، **الأمة المشلولة، تشريح الانحطاط العربي**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط1، 1997.

66 ـ مرتضى مطهري، **التعرف على العلوم الإسلامية**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1993.

67 ـ ــــــــــ، **الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران.

68 ـ مركز الصدر للأبحاث والدراسات، **سلسلة مؤتمرات كلمة سواء**.

69 ـ مركز بررسى اسناد تاريخى وزارت اطلاعات، **ياران امام به روابت اسناد ساواك**، تهران، بهار 80.

70 ـ موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي ومحاضرات في الاقتصاد**، تقديم: كاظم الصدر، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، 2000.

71 ـ ــــــــــ، **الإسلام وثقافة القرن العشرين**، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، صور، 1965

72 ـ ــــــــــ، **الرجل، الموقف، القضية**، مكتبة صادر، بيروت، ط1، 1993.

73 ـ ــــــــــ، **حوارات صحفية**، الوحدة والتحرير، مركز الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت.

74 ـ ميشال شيحا، **في السياسة الداخلية**، دار النهار، بيروت، ط 1، 2004.

75 ـ ناصيف نصار، **منطق السلطة**، دار أمواج، بيروت، ط2، 2001.

76 ـ نبيل هيثم، **أسكن هذا الكتاب**، دار مختارات، بيروت، ط 1، 2004.

77 ـ نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق أو موسى الصدر**، بيروت، لا نا، ط1، 1967.

78 ـ هاشمي رفسنجاني، **حياتي**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2005.

79 ـ هاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1980.

80 ـ هشام شرابي، **أزمة المثقفين العرب**، دار نلسن، ط1، 2002.

81 ـ ـــــــــ، **المثقفون العرب والغرب**، دار نلسن، بيروت، ط5، 1999.

82 ـ ـــــــــ، **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**، دار نلسن، بيروت، ط 3، 2000.

83 ـ ـــــــــ، **صور الماضي**، دار نلسن، السويد ـ بيروت، ط1، 1998.

84 ـ الوحدة الاعلامية المركزية حزب الله، **في رحاب الإمام موسى الصدر**.

85 ـ وضاح شرارة، **دولة حزب الله، دار النهار، بيروت، ط3، 1998**.

86 ـ **Evron. Yair, War and Intervention in Lebanon**, The Israeli - Syrian Detterence Dialogue, (London: Croom Helm), 1987.

87 ـ Fedor Dostoyevsky, **Notes From Underground**

88 ـ Fouad Ajami, **The Vanished Imam Musa Sadr & The Shia of Lebanon**, **I.B** Tauris & C0L TD publishers, London,1986.

89 ـ H.E Chehabi and Majid Tafreshi, **Musa Sadr & Iran**, The center for Lebanese studies, Oxford in association with I.B Tauris & C0L TD, 2006.

تحاول هذه الدراسة تجلية الأهداف التغييرية للإمام موسى الصدر عبر شبك المنهج الإسلامي بمضمونه الأخلاقي والديني العميق. ومتابعته في مقارباته الدينية للمسائل السياسية والثقافية والاجتماعية والتنموية، والالتفات إلى فرادة هذا المسعى التجديدي في منطقة تحتدم بالمصالح والتجاذبات المحلية والإقليمية والدولية، وتزخر بالاعتبارات والرهانات الجيوسياسية أو الجيودينية التي حكمت نوعية المواقف والتحركات والتحالفات في الفترة التي عايشها. كما عنت، بالتركيز على دراسة العوامل الفاعلة والأنماط المؤثرة في تحديد سلوكيات بعض الجماعات والدول التي كان لها نصيب وافر من التأثير على الساحات التي عمل بها. كما أنّ ما اهتمت به هذه الدراسة يرتبط ارتباطاً عضوياً بقضية تجديد وإحياء الإيمان في قلوب الشيعة اللبنانيين وفي تجميع وتوحيد كلمتهم لتوفير رؤية أيديولوجية تقوم على مضاعفة المعطى الديني والإيماني في مسار التغيير والإصلاح وفي مضمار الاقتدار الوطني وتعزيز مكانتهم داخل لبنان على مختلف المستويات.

المؤلـــف

MUSA AL-SADR

THE PATH OF CHALLENGES AND TRANSITIONS

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Series on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World


ISBN 978-614-427-028-8

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي وُرد – بناية ماميا – ط٥

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com